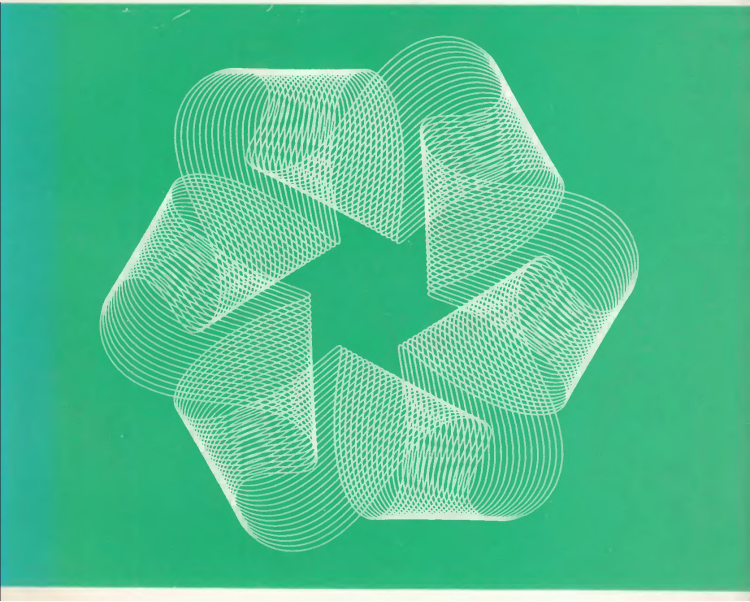
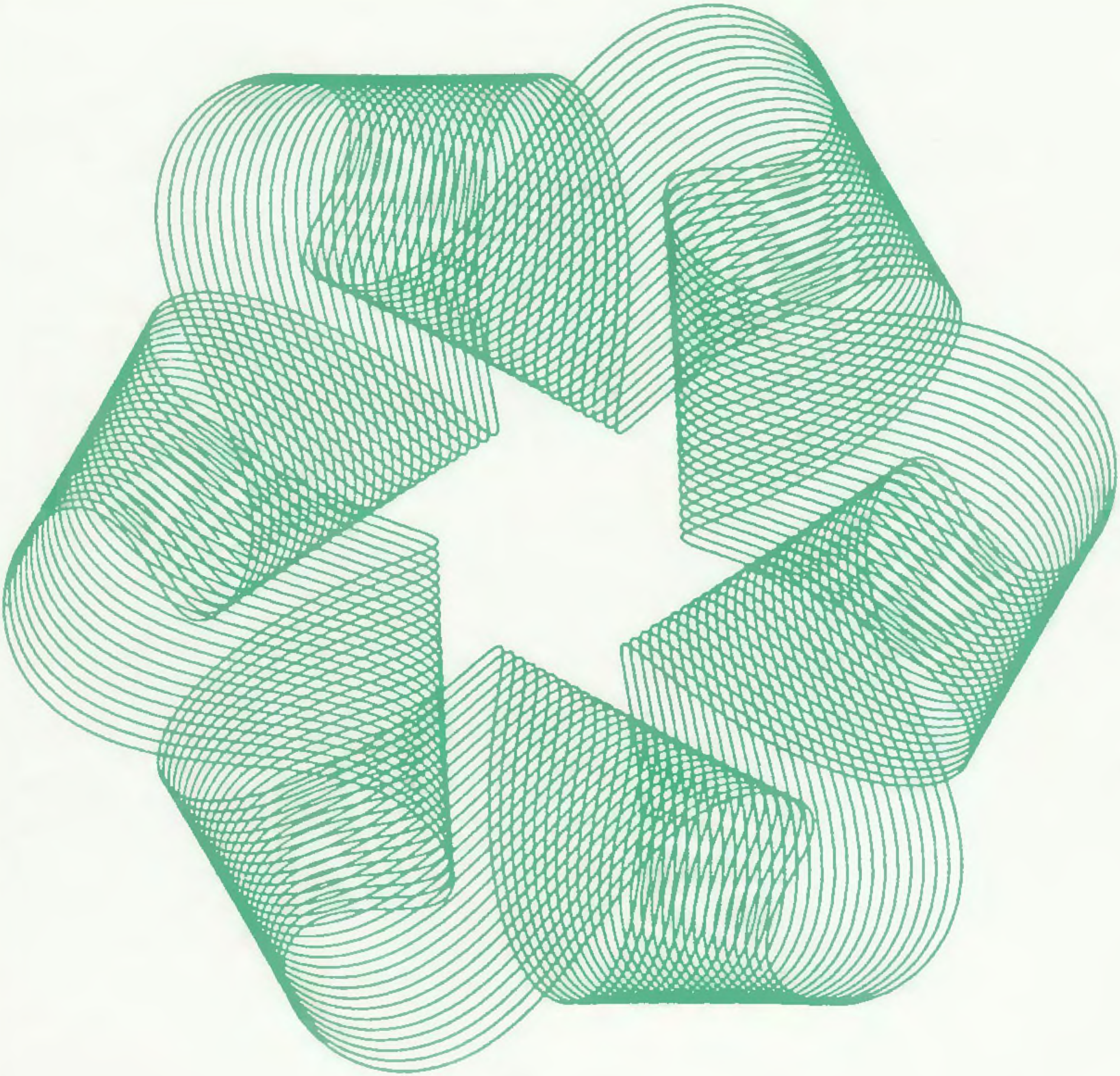
Huszár Tibor

ERKÖLCS ÉS TÁRSADALOM





Huszár Tibor

ERKÖLCS ÉS TÁRSADALOM

ERKÖLCSISÉG – ERKÖLCSÖSSÉG

Kossuth Könyvkiadó
1983

ISBN: 963 09 2124 3
© HUSZÁR TIBOR 1983
(3554)

Előszó

„Az igazi ékesszólás mit sem törődik az ékesszólással, az igazi erkölcs mit sem törődik az erkölccsel, azaz az intuíció erkölcse nem törődik az okoskodás erkölcsével" — mondotta Pascal. A francia morálfilozófus fenntartásai az okoskodás erkölcsével szemben — valljuk meg — nem voltak teljesen alaptalanok. A hivalkodó tökéletesség, az erények szűk páncélzata, a vértelen eszmények valóban nem „emberszabásúak", az okoskodó erkölcs rideg logikája joggal szült visszatetszést, az álszentség tartózkodást.

Pascal a megérzés, az intuíció erkölcsét ajánlja a morálfilozófiák „okoskodó" erkölcse helyett. De mi legyen az emberi megérzés mértéke, milyen jelrendszerek hivatottak a megérzés erkölcsi értékességének vagy értéktelenségének megítélésére? Vagy talán minden megérzés erkölcsös, minden intuitív sugallat erkölcsi értékkel bír? S ha az önszeretet sugallata „nemtelen" cselekedetekre vagy esetleg hipokrízisre, erkölcsi okoskodásra ösztönöz?

Az ember valamennyire is bonyolult társadalmi alakzatokban nem hagyatkozhat csak sugallataira, megérzéseire: az együttélés szükségletei — megfelelő közvetítésekkel — értékrendekké fogalmazódnak. A társadalomban élő ember e jelrendszerek motiváló, értékelő szerepét nem nélkülözheti. Az erkölcs — Marx találó kifejezésével szólva — mindig a valóságos társadalmi mozgás párlata: az erkölcs rejtélyének kulcsa a társadalomban van. Az „önszeretetet", az „erkölcsi okoskodást" is társadalmi folyamatok, sokszor rejtett, sokszor nagyon is szembeötlő érdekek, szükségletek magyarázzák.

Így kezdődött az 1965-ben megjelent hasonló című könyvem előszava. A kiadó a hetvenes évek végén javasolta a mű újrakiadását. Örömmel éltem a lehetőséggel, de elkerülhetetlennek tartottam állításaim újragondolását. Nem a „végső" rendező elveken kívántam

változtatni, ma is vallom, hogy az erkölcsi jelenségek titkait a társadalmi folyamatok magyarázzák, hogy az erkölcs nem zárt rendszer, hogy az emberek — társadalmi integrációk, rendek, osztályok, nemzetek, nemzetközi mozgalmak — világlátása, jogtudata, politikai kultúrája és erkölcsi elvei szoros kölcsönhatásban vannak, hogy a magasztos eszmények próbája a társadalmi gyakorlat, a szociális szféra intézményeinek, a társas érintkezés formájának tisztasága, belső szilárdsága. S változatlanul vallom azt a rendező elvet is, hogy az egyén moralitása a társadalom által kikristályosított erkölcsi elvek bensővé tételének eredményeképpen válik az én vezérlőjévé, hogy az erkölcs feltételezi annak lehetőségét, hogy az egyén kritikus helyzetekben e bensővé tett elvek szellemében tudatosan válasszon. Mégis szükségesnek tartottam a könyv átdolgozását, amiből végül is egy új mű kerekedett.

Nemcsak s nem is elsősorban azért, mert saját munkásságom e másfél évtized során egyértelműbben a szociológia felé fordult — erkölcsszociológiai monográfia megírására most nem vállalkozhattam —, hanem mert az elmúlt években a marxista etika számos fogalom, viszonylat árnyaltabb elemzéséhez biztosított anyagot. Ugyanakkor e könyv eredeti változata sem volt a szó hagyományos értelmében etikai monográfia. Már a cím is jelezte: az erkölcs társadalmi determinánsai álltak figyelmem előterében. A társadalomközpontúság — ha szabad így fogalmaznom — az új kiadásban még erőteljesebb. E meghatározottságok részletezőbb, árnyaltabb tárgyalását lehetővé tették az összehasonlító néprajz, az ókortudomány, a társadalom- és mentalitástörténet újabb eredményei. Másfelől — éppen ezekre az eredményekre támaszkodva — arra törekedtem, hogy az erkölcs sajátlagosságait, az erkölcsi tudat szerkezetét az adott kereteken belül tagoltabban rajzoljam meg. A történeti és a logikai megközelítés „párhuzamosítására" tett kísérletet is e cél szolgálatába állítottam.

Néhány szót külön is szeretnék szólni arról, hogy miért foglalkozom ily bő terjedelemben az erkölcsi szabályozás, a moralitás kialakulásával, a modern etikai irányzatok kategóriarendszerének kiépülésével és változásaival. Elméleti és módszertani megfontolások egyaránt magyarázzák elhatározásomat. Úgy véltem — és vélem —, hogy az erkölcs evilágiságával, transzcendens vagy immanens eredetével kapcsolatos vitában a legmeggyőzőbb, ha „tiszta" elvek szembe-

sítése helyett az etológia, a régészet, a történeti és néprajzi tudományok eredményeire támaszkodva felidézzük, hogyan alakultak ki a tudat és az öntudat kezdetei, a társadalmi szabályozás elemi formái, hogyan differenciálódott a társadalmi együttélés és tudat bonyolultabbá válásával a kezdetben integrált társadalmi szabályozás s különült el a jog, az erkölcs; hogyan strukturálódott az erkölcsi tudat, teremtődtek meg a személyiség „mozgásterületének" konstituálódásával, a szükségletek gazdagodásával párhuzamosan a moralitás társadalmi és pszichikus feltételei. Az új kiadásban is ezért foglalkozom oly részletesen az erkölcs kialakulásával.

Természetesen e folyamat ábrázolása nem mentes a buktatóktól. Egyrészt csak a csomópontokat érinthettem; a történelmi folyamat rekonstrukciója nem lehetett részletező. Másrészt az elemzés célirányossága következtében még e csomópontok közül is egyes korszakokról hangsúlyosabban szólok, más korszakokról, folyamatokról, összefüggésekről csak érintőlegesen. Ezért e fejezetek nem tekinthetők az antropogenezis, a civilizációk keletkezésfolyamata átfogó ábrázolásának. A történeti tényeket a meghatározó strukturális összefüggéseket szem előtt tartva olyan részletesen idézem fel, amennyire azt az erkölcs genezisének történeti-tudományos indoklása szükségessé teszi.

De már az erkölcs keletkezésfolyamatát felidézve szembe kellett néznem azzal a kérdéssel, hogy — Oleg Drobnyickij kifejezését idézve — milyen kölcsönös kapcsolat van az erkölcsiségnek a reális történelmi folyamatban végbemenő tényleges, empirikus kialakulása, valamint a morális tudat strukturájának „logikája", ez utóbbi törvényszerűen következetes „megkonstruálása", más szóval az egyszerűtől a bonyolultabb felé való haladásnak, a mind konkrétabb és fejlettebb elemek beépülésének a logikája között. Drobnyickij szerint nagy vonásokban a logikai és történeti mozzanatok kölcsönös feltételezettségéről beszélhetünk, s tapasztalataim egybeesnek az ő feltételezésével.

Szükségesnek tartom azonban hangsúlyozni, hogy e megfelelés csak nagy vonásokban igazolható. Nemcsak azért, mert bizonyos feltételezések igazolásához változatlanul nem rendelkezünk elégséges régészeti, történeti, néprajzi adattal, hanem mindenekelőtt azért, mert az erkölcs egyes elemeinek keletkezése — éppen, mivel a folyamat nem kevés spontán elemet tartalmaz — nem köthető egyértelműen és kizárólagosan egy-egy korszakhoz. Mindazonáltal igyekszem bizonyítani, hogy az erkölcs objektív vonatkozásrendszerei s azok

előzményei történelmi genezisükben mintegy megalapozzák az erkölcsi tudat logikailag is értelmezhető szerkezetét. Kezdetben ugyanis — mint ezt a vadászó társadalmak, majd a finomabban strukturált törzsi szervezetek példázzák — a normatív gondolkodás egyszerű formái jönnek létre, amelyeket hagyományok, szokások intézményesítenek. E normák az ismétlődés kényszerpályáin kialakult szokásokból sarjadtak ki, s hagyományok által vezérelten az akarati kényszerítés mechanizmusaként is funkcionáltak. A magasabb tekintélyre mint a parancs forrására hivatkozó norma már a differenciáltabb társadalmi struktúra terméke. Az erkölcsi normák — ezt a mezopotámiai kultúra, az ókori Kína és India fennmaradt emlékei dokumentálják — csak fokozatosan, az osztálytársadalmak, az állam és a jog, a nagy világvallások kialakulásával párhuzamosan emelkedtek ki a társadalmi előírások bonyolultabb egymásmellettiségéből.

Új szakasz e folyamatban az erkölcsi előírásokat tartalmazó vallási kódexek megjelenése és ezzel párhuzamosan a „tiltottnak" és a „kellőnek" a *jóval* és a *rosszal* — bonyolultabb alakzatokban az *erkölcsi* jóval és az *erkölcsi* rosszal — való fogalmi azonosítása. E szempontból fontosnak tartottuk az Ószövetség bizonyos részeinek elemzését. Magasabb fejlődési foknak tekinthetjük az *érték* tételeződését, a *morális minőség* fogalmának kialakulását. Paradox módon a magántulajdon intézményesülése, az áru- és pénzviszonyok ösztönző és eróziós hatásai egyaránt szerepet játszottak abban, hogy az egyén mozgásterülete világosabban körülhatárolódott, hogy személyisége és felelőssége konstituálódott, hogy a társadalmi morál önálló hordozójaként magatartása *értékelhetővé*, minősíthetővé vált. E folyamatról Szókratész életpéldája, személyes drámája kapcsán szólunk részletesebben.

Az erkölcsösnek *eszményként* való megjelenítése paradox módon az antik világ válságát is jelzi: az erkölcsi tökéletesség ideája annak a felismerésnek a következménye, hogy a profán valóság nem kedvez az erkölcsi értékek és minőségek valóra váltásának, hogy a közerkölcs és a közösség elerőtlenedett, hogy az egyes ember az „államiság" személytelen realitásaival szembesül. A tökéletes ember eszményében egyidejűleg az a tény is eszmeileg igazolódik, hogy az osztálytársadalom viszonyai között az eszményi és a létező ellentmondásban van, hogy az erkölcsi ideál a kor embere számára csak elérhetetlen példakép lehet.

Mint e vázlatos ismertetésből is kitetszik, az erkölcsi tudat strukturálódása — az említett határok figyelembevétele esetén — történelmileg adatolható. Ugyanakkor a logikai és a történeti elemek párhuzamossága nem homályosíthat el két fontos körülményt.

Először: a tényszerű állításokból nem vezethetők le *közvetlenül* az erkölcsi normák, értékek. Másodszor: az erkölcsi fogalmak és etikai kategóriák közötti kölcsönhatások, összefüggések ellenére világos, hogy a szerkezeti-logikai összefüggéseket, az absztrakciós szintek különbözőségeit a tudományos etikai megismerés csak utólag, más céllal és módszerrel rendszerezi; a történeti elemzés nem helyettesítheti az erkölcsi viszonylatok kategoriális elemzését.

Az erkölcs keletkezésével kapcsolatos fejtegetések megkísérlik felidézni a morális tudat elemeinek és szintjeinek történelmileg kondicionált szerveződését, de az erkölcs *fogalmait*, az etikai kategóriákat — norma, érték, eszmény, erkölcsi jó és rossz — e fejezetekben nem az erkölcsi megismerés formáiként jellemzem, hanem a történeti elemzés tárgyaiként.

Az etikai kategóriák elemzését is történetileg vezetem be. Teljességre nem törekedvén, azt az utat választottam, hogy az újabb etikai irányzatok néhány meghatározó egyéniségének kulcsfontosságú tételeit idézem fel. A könyv alapkérdését — az erkölcs és a társadalom kölcsönhatását — szem előtt tartva e gondolatokat is a korba ágyazottan vizsgálom. Ez magyarázza, hogy a francia és a német felvilágosodás, az angol morálfilozófia, a XX. századi értéketika és erkölcsszociológia jellegadó gondolkodóinak elméleti építményeit, fogalmait, akárcsak Marx társadalomelméletének etikai vonatkozásait, az árutermelés és a hatalmi mechanizmusok elidegenítő hatása és az erkölcsi eszmények szembesülésének látószögéből kíséreltem meg elemezni, hogy gondolatmenetem középpontjában a *Legyen* és a *Van* különbözősége, egymásba való átjátszása, dialektikus feszültsége áll.

A rendszerező fejezetben az erkölcsi tudat szerkezetét kísérlem meg rekonstruálni. Így szólok a szokás, hagyomány, norma, kódex, erkölcsi alapelvek viszonyrendszeréről, az erkölcsi norma és érték kapcsolatáról és különbözőségéről, az erkölcsi gyakorlatról, pontosabban a társadalmi praxis erkölcsi vonatkozásairól. A legrészletesebben a normatív szabályozás jellegzetességeit, típusait, az értékminőségeket, az erkölcsi érték „létformáit" vizsgálom.

Az erkölcs az ember cselekvését szabályozza: élővé az ember bel-

sőleg motivált döntéseiben válik. A moralitás, a bensővé tett értékek, az egyén morális tudata, jelleme az erkölcs világának szerves alkotóeleme, létezésének sine qua non-ja.

Az erkölcsi tudat nem megmerevedett, változatlan rendszer. Vannak viszonylag állandó elemei, amelyek — hadd idézzem újra Drobnyickij szavait — legáltalánosabb tartalmaikban és a gondolkodás formális sémáiban „a morál értelmi egységét és az erkölcsi gondolkodás történelmi mozgásának logikai szövetét alkotják". Ugyanakkor az erkölcs egész történetét *a fogalmak és kategóriák újrarendeződése, jelentésváltozása is jellemzi*, s bármily bonyolult is a morál fogalmainak relatív és történetileg állandó elemei közötti viszony, megállapítható, hogy minden társadalmi-gazdasági alakulatnak, kornak, „történelmileg konstituálódott kultúrának" van egy időben is körülhatárolható, az adott társadalmi integráció — etnikum, rend, osztály — szerkezetét leképező és alakító mentalitása, világlátása, s hogy ezek közegében kialakulnak viszonylag körülhatárolható konzisztens rendszerek, amelyek az erkölcsi tudat értékpreferenciáit, „koordinációs hálóit" is módosítják. Az erkölcsi tudat rendszerező szerkezeti-kategoriális elemzésétől ezért fordulok újra a történelemhez, és igyekszem érzékeltetni: hogyan módosul a társadalmi formációk változásaival az erkölcsi tudat struktúrája. Teljességre ez esetben sem törekedhettem. A polgári erkölcs alakváltozásait felidézve Angliára, s ezen belül is főleg a viktoriánus korra összpontosítottam figyelmemet, mert megítélésem szerint e korszak állapotrajza különösen pregnánsan mutatja a fejlett polgári morál jellemzőit.

A szocialista erkölcsi tudat elemzésének lehetőségeit az határozza meg, hogy a létező szocializmus országai történelmi mércével mérve fiatal társadalmak. Ezért célszerűnek tűnt, hogy a fejlődési vonalak további alakulása szempontjából meghatározó jelentőségű októberi forradalom, illetve a hadikommunizmus és az új gazdasági politika jól körülhatárolható s Lenin által is jellemzett sajátosságait szembesítettem napjaink néhány markánsnak tekinthető tendenciájával.

A könyv e fejezetében csak jeleztem: a mai magyar társadalomban — részben történeti okokra visszavezethetően, részben a jelen ellentmondásai által motiváltan — egyidejűleg különböző értékrendek hatnak, rétegződnek egymásra. Ezek empirikus vizsgálata fontos tanulságokat kínál, ám nem helyettesíti a szocialista értékrend világnézetileg is megalapozott — a történelmi tapasztalatoktól nem füg-

getleníthető — rendszerező kifejtését. E feladat megoldására könyvem új kiadásában sem vállalkoztam, ugyanakkor tudatában vagyok annak, hogy a jelenből levezethető jövőkép, a jelenen túlmutató távlatokat adó eszmények nélkül az erkölcs nem válhat a személyiséget önmaga meghaladására, tökéletesítésére ösztönző indítékká. E záró-fejezet vázlatosságát az magyarázza, hogy könyvemben az erkölcs és a társadalom kölcsönhatásának vizsgálatát s nem egy normatív etika kifejtését tekintettem feladatomnak, mert a normatívák vonatkozásában is irányadónak vallom Makarenko szavait: a szocialista erkölcs „mai, holnapi általános magatartásunk prózai, tárgyilagos, reális etikája", amelynek elve: „Ne beszéljünk eszményekről, a jóról, a tökéletes jellemről, a tökéletes jótettről! Gondolkozzunk mindig gyakorlati módon, prózaian, a mai és holnapi nap gyakorlati követelményeinek lehetőségén belül." A szocialista erkölcstan meggyőződésünk szerint csak abból az alapelvből indulhat ki, hogy „minél közelebb maradunk az egyszerű prózai munkához, annál természetesebbek, tökéletesebbek lesznek cselekedeteink".

Az erkölcs, az erkölcsi érzék természeti előfeltételei

Az állatvilág gondos, sok évtizedes tanulmányozása alapján Darwin jutott először arra a következtetésre, hogy az erkölcs előzményei már az állatvilágban megtalálhatók. Az erkölcsi érzék — amely a nagy természettudós értelmezésében az erkölcs alapja — nem egyetlen teremtési aktusnak, hanem évmilliókig tartó fokozatos fejlődésnek az eredménye, az egyes állatfajoknál megfigyelhető társas ösztön magasabb rendű megnyilvánulása.

A falkákban, hordákban, csapatokban élő állatok létfeltételeikből adódóan kötődnek egymáshoz, függnek egymástól. A társas ösztönben, az örökletes reflexek szintjén ez a tény tükröződik. A magasabb rendű társas állatoknál az ösztönszerű kapcsolatok beidegzett rendszerére rokon- és ellenszenvérzések egész láncolata épül: „a társas ösztön — írja Darwin — arra készteti az állatot, hogy kedvét lelje társai között, bizonyos fokig együtt érezzen velük, hogy különböző szolgálatokat tegyen nekik". Az érzések és „szolgálatok" nem terjednek ki a faj egészére, csak az adott „közösség": a falka, a horda, a csapat tagjaira.

Darwin számos példával szemlélteti elgondolását. A magasabb rendű állatok között a legáltalánosabb kölcsönös szolgálat, hogy figyelmeztetik egymást a veszélyre. A nyulak vészjelként hangosan dobognak a földön hátsó lábukkal, a birkák és zergék ugyanezt teszik a mellső lábukkal, és ugyanakkor füttyszerű hangot adnak. Sok madárfajta és némely emlős őrszemeket állít. Darwin más jellegű „szolgálatra" is hoz példákat. Egy alkalommal, miután egy csapat fehérbarkójú cerkófmajom tüskés bozóton gázolt keresztül, a majmok végigheveredtek az ágakon, és „lelkiismeretesen" minden tüskét és bojtorjánt eltávolítottak egymás szőréből. A Hamadryas-páviánok követek mozdítanak el, hogy rovarokat keressenek, és amikor nagy

kő kerül az útjukba, ahányan csak tudják, körülállják és együttes erővel fordítják meg, a talált zsákmányt pedig megosztják.

Darwin a *szolidaritásnak* egészen magasrendű példáira is hivatkozik, sőt a lelkiismeret elemeit is felfedezni véli a magasabb rendű állatoknál: „A szereteten és együttérzésen kívül az állatok más, a társas ösztönnel kapcsolatos tulajdonságokkal is rendelkeznek, amelyeket mi erkölcsi kvalitásoknak neveznénk; és egyetértek Agassiz-val abban, hogy a kutyánál olyasmit tapasztalunk, amit lelkiismeretnek mondhatnánk." Összhangban van ezzel a megállapítással Darwinnak az a gondolata, hogy az állatoknak „érzékük lehet a jó és rossz iránt is, noha ez következményeiben erősen eltérő viselkedésre készteti őket".

Darwin megfigyeléseire hivatkozva egyes filozófusok teljesen biologizálták az erkölcsi szférát: biológiai törvényeknek rendelték alá az erkölcs jellegzetesen társadalmi minőségét. E törekvés a XIX. század végén a marxista gondolat reprezentánsának tekintett Kautskynál is megfigyelhető. „Az, ami Kant szerint a szellem legmagasabb rendű világának a terméke, a valóságban nem más, mint az állati világ terméke — írja —, az erkölcsi törvény az állati sajátos megnyilvánulása. Innen titokzatos természete, innen a belső hang bennünk, amely semmiféle külső indítékkal vagy látható érdekkel nincsen kapcsolatban: ez az a démon vagy isten, amelyet Szókratésztől és Platóntól Kantig minden etikus, aki nem volt hajlandó etikáját az önzésből és az élvezetvágyból levezetni, érzékelt magában."

Az erkölcsi szféra biologizálása és — ami ezzel együtt jár — a biológiai jelenségek antropomorf megítélése századunkban is visszatérő tendencia. S bár a szociáldarwinisták számos tételét maguk a biológusok cáfolták — lásd például N. Tinbergen és G. Tembrock idevágó munkáit —, ezek az irányzatok ma is számos követőt mondhatnak magukénak. Ugyanakkor az állatok társas viselkedésével foglalkozó kísérleti tudomány, az etológia új eredményei olyan összefüggésekre irányították a figyelmet, amelyek az erkölcsi érzék prehistorikuma szempontjából meghatározó jelentőségűek, s az etika kutatói számára is fontos tanulságokkal szolgálnak.

A darwini erkölcsfelfogás reális értékelése érdekében meg kell jegyeznünk, hogy Darwin, az etológusok és a biológiai jelenségeket antropomorfizáló szociáldarwinisták álláspontja a rokon vonások ellenére lényeges eltéréseket mutat.

Ami Darwin álláspontját illeti. Először is: számos állítása, amelyeket említett követői bizonyított érvként idéznek, csak hipotézis. Másodszor: Darwin az erkölcsi jelenségek vonatkozásában számos korlátozó megjegyzést tesz, amelyekről egyes értelmezői egyszerűen megfeledkeznek. Harmadszor: Darwin korántsem tartotta magát az etikai kérdések hivatott szakértőjének. Műveiben e vonatkozásban egymásnak ellentmondó tételekre is lelhetünk; egyes gondolkodók azonban ezeket az ellentmondásokat figyelmen kívül hagyják.

Idéztük azokat a példákat, amelyeket Darwin sorakoztat fel abból a célból, hogy a társas életet élő magasabb rendű állatok szociális ösztöneit dokumentálja. Ám a kiváló természettudós — aki mindig szigorúan ragaszkodott a tényekhez — olyan példákat is idéz, amelyek az állatoknál megfigyelhető szociális ösztönök korlátaira utalnak, s ezáltal kizárják azt, hogy a társas ösztönt egyszerűen azonosítsuk az „erkölcsi törvénnyel", az „erkölcsi ítélkezés" képességével. „Az állatoknál is gyakran megfigyelhetjük — írja — a különböző ösztönök küzdelmét, vagy egy ösztön és egy megszokott hajlam közötti küzdelmet. [...] A legérdekesebb példa, amelyről tudomásunk van arra vonatkozólag, hogy egyik ösztön hogyan kerekedik felül a másikon, a vándorlás ösztöne, amely az anyai ösztönt is legyőzi. [...] Közismert az anyai érzés ereje, amely még a félénk madarakat is arra készteti, hogy ha tétovázva is, szembenézzenek a veszéllyel, ellentétben létfenntartási ösztönükkel. Ennek ellenére a vándorlás ösztöne oly hatalmas, hogy a fecskék, házi fecskék és parti fecskék késő ősszel gyakran elhagyják fiókáikat, tekintet nélkül arra, hogy azok nyomorultul elpusztulnak a fészekben." Vagy idézzük egy másik, figyelemre méltó megállapítását: „Több mint bizonyos, hogy az állatokból néha teljesen hiányzik az együttérzés, mert előfordul, hogy a sebesült állatot kiüldözik a csordából, halálra öklelik vagy széttépik."

Darwin pontosan tudta, hogy a lelkiismeret, az erkölcsösség feltétele a *tudatosság*. „Bármely kifejezett társas ösztönnel felruházott állat — írja — erkölcsi érzékre, azaz lelkiismeretre tenne szert, ha értelmi képességei elérnék vagy legalább megközelítenék az emberéit." Ily módon azonban bizonyos pontokon önmagával is ellentmondásba került: míg Brehm és Agassiz nyomán a „szeretetnek", a „ragaszkodásnak", a „hűségnek", a lelkiismeretnek a magasabb rendű társas állatok világában megfigyelhető jegyeiről beszél, másutt az ember

specifikus tulajdonságait elemezve kijelenti, hogy osztja azoknak a szerzőknek a véleményét, akik szerint az erkölcsi érzék vagy lelkiismeret az ember sajátja.

Darwin az embert jellemző szociális érzelmek biológiai előzményeit, azokat a hajlamosító tényezőket kívánta feltárni, amelyek az *ember* szintjén lehetővé tették az erkölcs kialakulását. E területen is bizonyítani akarta a *genetikai folytonosságot*, mintegy dokumentálva az emberi társas együttélés előtörténetét az állati „közösségekben". „Ahhoz, hogy az ősember vagy az ember majomszerű elődjei társas lénnyé váljanak, ugyanazokra az ösztönös érzésekre kellett szert tenniük, amelyek más állatokat arra késztetnek, hogy közösségekben éljenek, és nem kétséges, hogy megvolt ehhez az általános hajlamuk."

Nem kétséges: az erkölcsnek mint specifikusan társadalmi jelenségnek vannak *természeti előfeltételei*, s ezek feltárásához Darwin lángelméje nyitotta meg az utat. Evolúciós tana alapjaiban rendítette meg a test—lélek dualizmusára épülő *teológiai* elméleteket; nyilvánvalóvá tette, hogy az emberi lélek az *élővilág évmilliárdokig tartó fejlődésének* terméke, hogy az *emberi tudat nem előzmények nélküli*, hanem betetőzése egy hosszú, egész geológiai korszakot felölelő folyamatnak. Vagyis: Darwin életműve a természettudományok szigorú egzaktságával bizonyította a tudat immanenciáját, elmélete alapjaiban kérdőjelezte meg a teremtés mítoszát.

Az erkölcs *természeti* előfeltételeinek feltárásában jelentős eredményeket értek el azok az etológusok, zoopszichológusok, akik a felületes párhuzamok keresése helyett a társas lét elemei: a társas vonzás, a társas ösztönzés és az utánzás elemzésében kísérelték meg érvényesíteni Darwin analitikus módszerét.

Az erkölcsi érzék genetikai előzményeinek kutatása szempontjából különösen fontosak Konrad Lorenz eredményei. Részletező ismertetésük nem lehet feladatunk. Témánk szempontjait szem előtt tartva csak arra kívánjuk irányítani a figyelmet, hogy Lorenz és tanítványai a *társas életmód* elemeit alacsonyabb rendű élőlényeknél is kísérletileg bizonyították.

Az „összeverődés" és együttélés formái sokfélék, s az etológusok feltételezik, hogy a „társas életmód iránti hajlamnak", „alapdiszpozíciónak" a faj örökletességében kell meglennie.

Egyes feltételezések szerint a különböző társas alakulatok általában a „családok" egyesülései nyomán szerveződnek. Számos faj viselk-

kedési jellegzetességei e feltételezéseket nem igazolják; a családok az állatvilágban többnyire rövid életűek és exkluzívak, vagyis elkülönülésre hajlamosítanak. Mint Remane írja: „amikor megkezdődik a családi élet, rendszerint kialszik a társas élet minden egyéb formája, amely egyébként az adott fajra jellemző". A „család" elszigeteltségének feladásakor egyes fajoknál létrejön a „család" és a „névtelen csoport" sajátos kapcsolódása, amelyben a *társas vonzás* „erőterei" kísérletileg is dokumentálhatók. Ilyenek a Lorenz által tanulmányozott csókák költőkolóniái. A vészjelzés például a kapcsolatteremtés elemi formája. A társas együttlét bonyolultabb alakzatai az ún. családaggregátumok. Ilyenek az emlősök csordái. Sok patás állat csordakötéléke például ún. háremegyüttesekből, feltételesen használva e fogalmat: poligám családokból áll. Egyes fajoknál költőkolóniákból, illetve családaggregátumokból olyan csoportok is létrejönnek, amelyek társas viselkedésmódja messze meghaladja a „névtelen tömegnél" megfigyelt szintet.

Az erkölcs genetikai előzményeinek szempontjából azonban fontosabb a társas viselkedésmód *bonyolultabb* formáinak, különösen az *emberszabású majmok hordaéletének* s mindenekelőtt a hordán belüli *kommunikációs kapcsolatoknak* a vizsgálata.

E vizsgálatok újra megerősítették, hogy az állati hordákat *bonyolult alá- és fölérendeltségi viszonyok* jellemzik. A kapcsolatok természetét illetően eltérőek az álláspontok. Egyesek — például S. Zuckerman — a kommunikációs formákat kizárólag szexuális tényezőkre vezetik vissza.

Más kutatók — így például W. Etkin, N. J. Vojtonisz, N. A. Tyih, J. Dembowski — a szexualitást csak az *egyik*, bár alapvető összekötő kapocsnak tekintik. A „horda-reflexek" — e kutatók felfogása szerint — az állat sajátos alkalmazkodási mechanizmusai a hozzá hasonlók életéhez a hordában vagy a csordában: a hordán belüli strukturálódást a létfeltételekkel korreláló biológiai tényezők magyarázzák. A majomhordák harcrendje például „védettséget" biztosít a támadókkal szemben. A horda biológiai „hasznossága" mindenekelőtt e funkciójából fakad. A magányos majmok — a legerősebb példányok is — rövid idő alatt elpusztulnak, ragadozók áldozatául esnek.

A hordán belüli alá- és fölérendeltségi viszonyok három szituációban figyelhetők meg legplasztikusabban: a táplálkozás időszakában, a „helyfoglalások" során, valamint a horda tagjainak időleges társulása esetén. E feltételezést erősítik S. L. Washburn és I. DeVore

megfigyelései. Ők a páviánfalkák belső strukturálódását vizsgálták természetes körülmények között. (A páviánfalkák létszáma — becslésük szerint — „leggyakrabban 30 és 50 fő között mozog, ebből 5—10 kifejlett hím, 10—20 kifejlett nőstény, s a felnőttek számával egyenlő számú kölyök és fiatal".) A megfigyelt mozgások, konfliktusok és azok elrendeződése alapján arra a következtetésre jutottak, hogy a páviánoknál „az uralom alapja végső soron a harcképesség". A falkán belül ritkán van harc, „mert mindegyik állat elismeri valamennyi többinek a pozícióját, s ezek a rangok jelentős időszakokon át szilárdak". „A páviánok élelemforrásai rendszerint széles területen oszlanak el, így a dominanciának" — melynek funkcionális jelentősége a veszélyhelyzetekben észlelhető különösen — „csekély a hatása a táplálékgyűjtésre".

A hordákban kialakult bonyolult kapcsolatrendszerek tanulmányozása különösen jelentős azon viszonyok vonatkozásában, amelyek az antropogenezis, a *társadalmiasulás előfeltételéül* szolgáltak, vagy ellenkezőleg, annak *akadályát* képezték. Az erkölcs genetikai előzményeit csak a kapcsolatok vonatkozásában, nem pedig feltételezett, s lényegileg „visszavetített" emberi érzelmek oldaláról közelíthetjük meg eredményesen.

Engels zseniális hipotézise nyomán alakult ki az a feltételezés, hogy a horda társadalommá való átalakulása szempontjából döntő fontosságú a *rendszeres szerszámhasználat*, a *közös munkatevékenység*.

Engels hipotézisét a filozófiai antropológia idealista irányzatai hosszú évtizedeken keresztül tagadták vagy agyonhallgatták: e tétel nemcsak a teremtés aktusát, de a test és lélek kettősségével, a szellem prioritásával kapcsolatos feltételezéseket is megkérdőjelezte. Másfelől az újabb régészeti felfedezések elkerülhetetlenné teszik az engelsi tétel, pontosabban az erre épülő elméleti konstrukciók újragondolását. Az újabb felfedezések és értelmezéseik felsorolása meghaladja lehetőségeinket. Mindenesetre J. B. Lancaster azon megállapítását, hogy „az ember nem az egyetlen főemlős, amelyik szerszámot használ, s a múltban [ti. több mint tízmillió évvel ezelőtt] valószínűleg számos emberszabású majomfaj használt bizonyos fokig szerszámokat", a kálium—argon módszert és magfizikai eljárásokat alkalmazó új radiometrikus kormegállapítás segítségével több kutatás valószínűsítette. Az etológusok is új megfigyelésekkel gazdagították a ma élő nem emberszabású és emberszabású majmok természetes

lakóhelyen tanúsított magatartásával kapcsolatos ismereteinket. Jane Goodall, aki Tanzániában több mint hat éven keresztül figyelte az emberszabású majmok, közelebbről egy kb. 60 fős csimpánz populáció viselkedését, arra a következtetésre jutott, hogy a csimpánz esetében fontos viselkedési séma a szerszámhasználat. Goodallnak a csimpánzok szerszámhasználatával kapcsolatos legfontosabb megfigyelései a hangyák és termeszek kihorgászásával kapcsolatosak. Több mint ezer „szerszámot" — gallyat, fűszárat — gyűjtött össze, amelyek segítségével a csimpánzok „rejtőző" táplálékukhoz hozzáfértek. Lancaster e megfigyeléseket ismertetve külön hangsúlyozza, hogy a csimpánzok nagyon ügyesek e téren. „A csimpánz fog egy gallyat, és bedugja a termeszboly nyílásán, mire a rovarok állkapcsukkal megragadják a botot. Ekkor az állat kihúzza azt a bolyból és kényelmesen leeszi róla a termeszeket." Sőt „a csimpánz nemcsak nagyon eredményesen használja ezeket a gallyakat szerszám gyanánt, hanem használat előtt gyakran tökéletesíti is a botocskát vagy a fűszárat". Goodall észlelései szerint a termeszfogást a fiatal állatok nagyobbrészt tanulás útján sajátítják el. Megfigyelt egy másfél éves nőstény csimpánzkölyköt, amint a termeszfogó gally használatát tanulta. A csimpánz szerszámhasználatának egy további módja a fenyegető viselkedésnél figyelhető meg.

Az engelsi tétel újragondolása szempontjából figyelemre méltó továbbá, hogy a zoopszichológusoknak, etológusoknak sikerült a *fogoly* csimpánzokkal folytatott kísérleteik során is dokumentálni a „szerszámhasználó hagyomány" *megtanulását* a csimpánznál. Ezek az állatok rendelkeznek a „megfigyeléses tanulás képességével", kezdve a figyelem-összpontosítás egyszerűbb változataitól egészen az olyan esetekig, amikor a szó szoros értelmében le kell utánozniuk mozgásmintákat. (Lancaster egyébként hangsúlyozza: „A csimpánz kivételével egyetlen nem-hominid főemlős esetében sincs elfogadhatóan kimutatva az a képesség, hogy leutánozzanak valamilyen másik állat által bemutatott új mozgásmintát.")

E megfigyelések azonban — megítélésünk szerint — nem kérdőjelezik meg alapjaiban az engelsi hipotézist. A kérdés lényege ugyanis nem az, hogy az emberi nem kizárólagos sajátja vagy már a hominid főemlősöknél is megfigyelhető-e az eszközhasználat, a „szerszámhasználó hagyományok kifejlődése", hanem az, hogy az eszközhasználat s ettől megkülönböztethetően a szerszámkészítés *közös munkatevé-*

kenységgé transzformálódik-e. Mert mit állított Engels? „[...] majomszerű őseink társas lények voltak; szemmel láthatólag lehetetlen, hogy az embert, ezt a leginkább társas állatot, egy nem-társas közvetlen elődtől származtassuk le. [...] Másfelől a munka kiképződése szükségképpen hozzájárult ahhoz, hogy a társadalom tagjai szorosabban egymáshoz kapcsolódjanak, amennyiben megszaporította a kölcsönös támogatás, a közös együttműködés eseteit [...] Röviden, a létrejövő emberek oda jutottak, hogy *mondanivalójuk* volt egymásnak." És: „Először a munka, utána és vele együtt a beszéd — ez az a két leglényegesebb ösztönzés, melyeknek befolyása alatt a majom agya fokozatosan átment az ember minden hasonlóság mellett sokkal nagyobb és tökéletesebb agyába."

Engels tehát nem pusztán az eszközhasználat jelentőségéről szól. A darwini korrelációs törvény tanulságait hasznosítva hangsúlyozza egyrészt, hogy „a kéz nem volt egymagában. Csak egyes tagja volt egy egész, szerfelett összetett szervezetnek", másrészt hogy a munka és a beszéd révén a *kooperáció* új, magasabb rendű formái alakultak ki, egy új elem: a „társadalom". S az etológia újabb eredményeit e szempontok figyelembevételével is mérlegelnünk kell.

Mert az igazi kérdés az: ki készíti, milyen mértékben alakítja át, hogyan hasznosítja az adott szerszámot. E szempontból meggyőző K. P. Oakley megállapítása: „Az állatpszichológia szemszögéből nézve nem látható alapvető különbség fűvek levelének, szárának kiválasztása, használatra alkalmassá tétele és a kiválogatott kődaraboknak némi megmunkálás utáni használata között. De ha megvizsgáljuk a legkorábbi kétségbevonhatatlan kőeszközöket, a tanzániai Olduvai szakadék I. rétegcsoportjában lelt, legalább 1,75 millió esztendős olduvai kavicsszerszámipart, még a legegyszerűbb kavicsszerszámokon is több irányú szilánkolás nyomai fedezhetők fel, amely azt a célt szolgálta, hogy a kő hegyet vagy vágóélt kapjon. Mary Leakey asszony kimutatta, hogy ez az ipar változatosabb, mint amilyennek eredetileg vélték. [...] Ezenkívül az olduvai iparban szerszámok készítésére szolgáló szerszámok is vannak, ami óriási előrelátásról tanúskodik. *Az ember az ügyes szerszámkészítő*, akinek leleményes elméje számára az időben nincsenek korlátok, aki azonban túlnyomórészt társadalmilag továbbadott hagyományok szerint dolgozik, s ennek jegyében közvetlen vagy jövőbeni felhasználásra készenlétben tartott szabványosított szerszámokat."

A kooperáció, a társas viselkedés fogalmának elvont, pontatlan használata tetszetős analógiák megfogalmazásához szolgálhat alapul. A kérdés ez esetben, milyen tényezők, mechanizmusok szabályozzák a társas viselkedést, az egyedek *egyidejű* vagy *együttes* tevékenységéről van-e szó, biológiai funkciók magyarázzák a mozgások összehangolódását vagy szociális viszonylatok, belátáson alapuló problémamegoldás.

Lorenz is megerősíti, hogy az „ösztönös cselekvésnek pszichológiailag a legfontosabb és legfigyelemreméltóbb, de egyben tárgyilagosan a legnehezebben meghatározható tulajdonsága, hogy tisztán automatikus lefolyású, melyből hiányzik minden beirányozottság, ami egy megkívánt cél tárgyára irányulna, a maga összességében mégis ennek a célnak a szolgálatában áll". Lorenz ugyanakkor e szigorúan biológiai komponensen túlmutatóan feltételezi, hogy „saját ösztönös cselekvésének a lebonyolítása után a szervezetnek »étvágya« támad", amelyet azzal magyaráz, hogy a gátlás feloldását és az ösztönös cselekvések lezajlását szubjektív jelenségek előzik meg, s éppen ennek kedvéért az ember és az állat azon ingerállapotra *törekszik*, amelyben e folyamat benne rejlik. Vokult nyomán Lorenz az „eszmélés öröméről" ír, használja az „élmény" fogalmát is, s feltételezi, hogy éppen „az élmény teszi vonzóvá az egész folyamat célját". A kiváló természettudós ugyanakkor megjegyzi: „a szubjektív élmények bekapcsolása az adaptív értékű fizikai folyamatok ok-okozati láncába a legnagyobb filozófiai nehézségeket okozza. Ez tekinthető a test—lélek kérdése magvának."

Lorenz évtizedes megfigyeléseken alapuló és tárgyszerű megállapításai új fejezetet nyitottak az állati viselkedés tanulmányozásában. Bizonyos, hogy az ösztönfogalom pontosítása, a „veleszületett" és a „megtanult" terminusok finom, árnyalt jellemzése, továbbá az a tétel, hogy az ösztön és az intelligencia nem a filogenetikai evolúció közvetlenül egymásra épülő lépcsőfokai, az erkölcs genetikai előzményeinek tanulmányozása szempontjából is iránymutatóak. Az sem kétséges, hogy a biológiai mechanizmusok több dimenziójúak, s hogy Lorenz azon kísérletei, amelyek segítségével elkülönítette a *taxisokat* — a „veleszületett reakciónormákat" — és az *„ösztönös cselekvéseket"* — a „veleszületett mozgási normákat" —, megkönnyítik annak a rendkívül bonyolult kérdésnek a pontosabb körvonalazását, hogy az állat a külső ingerek hatására „mint alany maga kormányozza-e

saját magát", vagy „passzívan sodródik ide-oda". E kérdéskomplexum érdemi elemzése nem az erkölcs kutatóinak feladata. A kérdésnek azonban van ontológiai vonatkozása is, s éppen eme — az erkölcs biológiai előfeltételei szempontjából kulcsjelentőségű — ontológiai mozzanatok indokolják a tétele értelmezésével kapcsolatos viták felidézését.

Csányi Vilmos *Az evolúció általános elmélete* című munkájában a fejlődő agyat úgy jellemzi, mint egy „teret", amelyben „a koncepciónak megfelelő fizikai struktúrák folyamatosan szintetizálódnak. A szintézisben meghatározó, irányító szerepet töltenek be a különböző motivációs mechanizmusok és külső ingerek, amelyek már igen korán kedvezően hatnak bizonyos típusú koncepciók keletkezésére, s így fejlődhetnek ki a térrel, idővel, a mozgással, a tárgyakkal kapcsolatos első koncepciók". Csányi feltételezi, hogy „a gondolkodásunkban kimutatható különböző preferenciák, averziók különösen hatékonyan nyilvánulnak meg a társas kapcsolatokban". Mint írja, „talán az evvel kapcsolatos koncepciók kialakításának egyfajta szabályozórendszerét fedezhetjük fel Lévi-Strauss etnológiai univerzáléiban". Csányi meszszemenően hasznosítja Lorenz felfedezéseit, s jóllehet szoros kapcsolatot feltételez a darwini és a szociális evolúció között, de arra a kérdésre, vajon valamennyi faj eljutott-e neurális apparátusának olyan fejlődési színvonalára, amelyet az agy modellkészítő képessége, a „mentális kombinációk", az ún. identikus replikáció szakaszát jellemző mechanizmusok kiépülése jellemez, határozott nemmel válaszol. Ugyanakkor bizonyítottnak tekinti ezek meglétét az emberszabású majmok fejlődésében, sőt egyértelműen kinyilvánítja: főként a gorilla és a csimpánz fejlődésében a Piaget által az ember fejlődésében megfigyelt intelligencia-fázisok is kialakulnak. (Piaget a gyermeki intelligencia kialakulását tanulmányozva hat fejlődési szakaszt különböztet meg: az elsőre a reflexek használata, a másodikra az ún. elsődleges cirkuláris reakciók jellemzők — ezek az én felé irányuló ismétlődő mozgások —, a harmadik, negyedik szakaszban differenciálódnak a tárgyra irányuló mozgások. Az ötödik szakaszban a gyermek a tárgyak új ismeretlen tulajdonságait keresi céltudatosan, s végül a hatodik szakaszban jelennek meg a „mentális kombinációk".)

Csányi rendkívül gazdagon adatolt érvrendszerében a neurális evolúció szakaszai elkülönülnek, a megtanult és az örökletes közötti választóvonalak viszonylagossága is gazdagon dokumentált. Amit

érvelésében témánk összefüggésében kérdésesnek tartunk, az nem a biológiai és a szociális mező közötti érintkezési pontok hangsúlyozása, hanem az új, specifikusan emberi minőség értelmezésével kapcsolatos.

B. F. Skinner, majd később D. E. Hebb az emberi tudat specifikumainak pontosabb fogalmi elkülönítése érdekében bevezették a „*fogalmi idegrendszer*" (Conceptual Nervous System) fogalmát. E terminus segítségével azt kívánták hangsúlyozni, hogy „az emberi agy olyan berendezés, mely az észlelt információt fogalmi rendszerbe kódolja át, s ezzel új szintre emeli a viselkedés irányítását". A. R. Lurija e fogalmat értelmezve megjegyzi: az emberi agy nemcsak átkódolja a kapott információt egy fogalmi rendszerbe, hanem lehetővé teszi azt is, hogy az ember eltávolodjon a szemléletes, esetleges benyomásoktól, s a viselkedést irányító és szabaddá tevő belső kódrendszert hozzon létre (kialakítva a viselkedés bonyolult programjait, megvalósítva azok regulációját).

Lorenz kísérleti eredményei klasszikus értékűek, de az „élmény" fogalma rendszerének nem integráns része. A magatartás szabályozásának e rejtélyes összetevője valóban filozófiai csapdává válhat, s visszavezethet a klasszikus dualizmushoz, mely a tudományos elemzést csak a fiziológiai folyamatok kutatására tartotta fenn, s az ember szándékos és szabad viselkedésének leírását — Lurija szavait idézve — a „lélekről szóló tudomány" osztályrészéül hagyta.

Hadd hangsúlyozzam: Csányi nem ezt az utat választotta. De úgy vélem, az evolúció általános elméletét kifejtve a specifikusan humán jelenségeket meghatározóan a biológiai fogalmak keretein belül maradva értelmezi. Nézetem szerint a Lurija által kínált út jobban egybecseng a régészet és az őstörténet feltárt bizonyítékaival, s a gyermeklélektan kísérleteivel is igazolható: „Le kell mondani arról, hogy a tudat és az akarat csíráit önmagában az agy mélyében keressük — írja —, és át kell térni az ember és társadalmi környezete közti, történelmileg kialakult kapcsolatok konkrét formáinak tanulmányozására, melyek az embert emberré tették, s melyek az emberi tudat igazi forrásai."

E szempontból elvi jelentőségű, hogy az emberi tudat szintjére való átmenet nemcsak a tevékenység elvi struktúrájának megváltozásával és a valóságtükrözés új formáinak kialakulásával függ össze: a legfontosabb, hogy az emberi pszichikum kialakulása során megváltoznak a „pszichikum fejlődését irányító törvények" is. A. N.

Leontyev szavaival: míg az állatvilág minden fejlődési szakaszán a pszichikus fejlődés törvényei a biológiai evolúció törvényeinek voltak alárendelve, az emberi pszichikumba való átmenet során maga a pszichikum kezd a *társadalmi és történeti fejlődés* törvényszerűségeinek alárendelődni.

Az elmondottakból egyáltalán nem következik, hogy a hordákban kialakult kommunikációs kapcsolatok csak „negatív" értelemben képezik az erkölcs genetikai előzményét. Nyilvánvaló, hogy a hordalét — minden ellentétes tendencia ellenére — a társadalmiasulás egyik fontos előfeltétele volt. Így már a hordalét feltételei között kialakultak az „*értékelés*" bizonyos előzményei.

Az „értékelés" mozzanata például egyes karakterológiai jegyek megkülönböztetésében nyilvánul meg. „A mai majomfajták között végzett megfigyelések alapján — írja Tyih — arra a következtetésre juthatunk, hogy a horda-»viszonyokban« nemcsak a horda tagjai közötti nemi és életkorbeli, de a karakterológiai különbségek is tükröződnek." Az „értékelés" mozzanata természetesen egyáltalán nem tudatos mozzanat. A hímnek a nőstényhez, az idősebbnek a fiatalabb egyedekhez, a nyugodtnak az agresszívhoz való viszonya a faji vagy az individuális tapasztalatok ösztönszinten megnyilvánuló tükröződése a hordán belüli kommunikációs kapcsolatokban. Egyetlen majom sem értelmezi a különbség okait. A „jellemtulajdonságok" vagy pontosabban a különböző „fenotípusok" az individuális összeütközésekben nyilvánulnak meg, s a horda tagjai közötti tartós és mindennapos érintkezésben kötődnek meg. Miután a horda egyes tagjait jellemző sajátosságok »helytelen értékelése« nemegyszer kellemetlen következményekkel jár, ezért természetes, hogy a majomkölyök már szoptatós korában kezdi megkülönböztetni a »jó« majmot a »rossztól«, a közlékenyt a magányostól, az erőset a gyöngétől." A jó és a rossz fogalmát Tyih metafizikusan használja. Ugyanakkor nem kétséges, hogy a leírt kommunikáció olyan idegrendszeri pályák kialakulása irányába hat, amelyek *genetikai* előzményeit alkotják az értékorientált magatartásnak.

A biológiai és a szociális összetevők kapcsolatának és differenciálódásának értelmezése, az állati hordalét szabályozottsága és a társadalmi munkamegosztás fogalmi elkülönítése szempontjából egyaránt rendkívül tanulságosak Washburn és DeVore terepvizsgálatai, így többek között az ún. otthon-bázissal kapcsolatos megállapításai. „Minden

hominid társadalomnak — írják — vannak bázisai, amelyeken a gyengék meghúzhatják magukat, s ahonnan az egyének különböző összetételű csoportokban kirajzhatnak gyűjtögetni, vadászni vagy harcolni. Ezen a helyen szerszámok vannak, élelem és normális esetben valamilyen fajta hajlék is. Az otthon-bázis fogalmában (legyen a bázis viszonylag állandó vagy átmeneti) eleve benne rejlik az a lehetőség, hogy a csoport egy része otthon maradhat, mialatt a többiek távol vannak. Sem a páviánok esetében, sem más majmokéban — beleértve az emberszabásúakat is — nem létezik ilyen »bázis«. Amikor a falka elindul napi útjára, *mindegyik* tagnak indulnia kell, másképpen elpusztul. Láttunk olyan eseteket, amikor beteg vagy sebesült állatok nagy erőfeszítések árán igyekeztek lépést tartani a falkával, majd végül lemaradtak és összeestek. [...] A vad főemlős számára a végzetes betegség az, amelyik elválasztja falkájától, míg az ember számára az, amelyből még úgy sem tud felgyógyulni, hogy védik és táplálják az otthon-bázison." E megfigyelés is dokumentálja, hogy az állatok társas viselkedésben, veszélyhelyzetben megfigyelhető szolidarítás-megnyilvánulása nem „erkölcsi ösztönzőkkel színezett", mint azt a biológia nagy úttörője feltételezte.

Az állati jelzések gazdagságát, variabilitását sokoldalúan dokumentálta az etológia, az összehasonlító pszichológia. Az is bizonyított, hogy az emberszabású majmok hangképző apparátusának magas fejlettsége összefügg a hordalétben a fennmaradás nélkülözhetetlen elemét képező kommunikáció sokirányúságával, s azzal a kísérletileg dokumentált ténnyel, hogy egyes emberszabású majmok képesek belátáson alapuló problémamegoldásra.

A jelzések gazdagsága s a belátáson alapuló problémamegoldás nélkülözhetetlen *feltétele a nyelvhasználat kialakulásának*, mégsem bizonyítja a nyelvhasználat *tényét*. Kérdés persze, hogyan határozzuk meg a nyelv fogalmát, milyen mértékben különítjük el a nyelvhasználatot és a fogalmi gondolkodást. E. Sapir, az ismert nyelvész és kultúrantropológus, a nyelv fogalmát és funkcióit körülírva azt hangsúlyozza, hogy „a nyelv még a legegyszerűbb hangadás esetében sem tekinthető egyszerű biológiai funkciónak, mivel a gégefővel kapcsolatos verbális viselkedés eredeti formáinak teljesen át kell alakulniok a nyelv, az ajkak és az orrüreg módosító funkciójának a közbeiktatódása révén ahhoz, hogy létrejöjjön a működésre kész *hangképző apparátus*. E hangképző apparátus olyan fiziológiai funkciók kiterjedt és

másodlagos jellegű hálózata, amelyek nem felelnek meg az őket végző szervek eredeti funkcióinak [...] A nyelvek nemcsak hangzanak, hanem *fonémikus* jellegük is van. A között, hogy a zöngét a füllel közvetlen érzékelhető hangsorrá artikuláljuk, s a között, hogy a hangsorokat bonyolult módon olyan szimbolikus fontosságú valamikké rendezzük, mint amilyenek a szavak, a szókapcsolatok és a mondatok, a fonetikai szelektálás és általánosítás igen érdekes folyamata játszódik le." A nyelv tehát nem csupán artikulált hangokból áll. Alapstruktúrája — mint Sapir hangsúlyozza — attól az öntudatlan válogatástól függ, melynek révén meghatározott számú *fonetikai pozíciókat*, illetőleg *fonetikai egységeket* különítünk el. Ezek a tényleges viselkedés során egyénileg módosulhatnak. A különféle *fonetikai pozíciók* között határozott korlátok alakulnak ki. Ily módon „a beszéd nem egyszerűen a hangok kifejező áramlása többé, hanem egy olyan szimbolikus kompozíció, amely meghatározott anyagból, illetőleg egységekből áll". Továbbá: az általános jellegű formai jegyek mellett a nyelvnek vannak bizonyos *pszichológiai* kvalitásai. Mint Sapir írja: „A nyelvet mindenekelőtt tökéletes szimbolizáló rendszernek tartjuk, amely egy tökéletesen homogén közegben működik: neki kell bánnia azokkal a vonatkozásokkal és jelentésekkel, amelyek valamely *kultúrához* kapcsolódnak."

A nyelv ily módon a kommunikáció minőségileg új formája, olyan tökéletes szimbolizáló rendszer, amely meghatározott társadalmi-kulturális viszonyok között funkcionál, azok feltétele és nélkülözhetetlen összetevője. E következtetések egybecsengenek az összehasonlító pszichológia, antropológia időtálló eredményeivel. W. Etkin írja *A társas viselkedés és az ember szellemi képességeinek fejlődése* című tanulmányában: „A csimpánzoknál jelentékeny egyéni különbségek tapasztalhatók, de a jelek szerint még a legjobb esetben is alig tudnak világos képeket megőrizni a múltról vagy képeket alkotni a jövendő lehetőségekről. Belátáson alapuló problémamegoldásaik csak akkor helytállóak, ha jelenlévő elemek kombinációjából állnak elő. A gondolatalkotásnak ez a fejletlensége a legfőbb tényező, amely miatt az emberszabású majmok nem tudnak kifejleszteni igazi beszédet. A beszéd egyik jellegzetessége már legalacsonyabb fejlettségi szintjén is az, hogy a beszélők szimbólum segítségével olyan konkrét dolgot reprezentálnak, amely az adott pillanatban érzékileg nincsen jelen. A mai felfogás szerint a majmok nem annyira fizikai vagy élet-

tani korlátok miatt képtelenek kifejleszteni az emberi értelemben vett nyelvet, hanem inkább pszichológiai alkalmatlanság következtében." Etkin szerint e feltételezést igazolják a Kellog házaspár és Hayes kísérletei. Ők emberi családokban nevelt csimpánzkölykök viselkedését tanulmányozták és megállapították: „emberi családokban nevelt csimpánzkölykök nemigen jutnak túl két vagy három verbális szimbólumon a valódi beszéd kifejlesztése terén. Inkább csak akkor használják még ezeket a szimbólumokat is, ha a megfelelő tárgyak jelen vannak."

Bármilyen jelentős tehát a „jelzésapparátus" gazdagodása, az emberi beszéd és az állati jelzések közötti *minőségi* különbségeket nem téveszthetjük szem elől. Az állati jelzések nem utalnak meghatározott tárgyra vagy jelenségre; e hangok az állat „bizonyos külső vagy belső ingerek hatására kiváltott állapotával kapcsolatosak". Az állat egy és ugyanazon hangreakciója nem az azonos jellegű tárgyak hatására ismétlődik, hanem akkor, amikor az állatra gyakorolt hatások azonos biológiai jelentőségűek, függetlenül a hatást kiváltó objektív tárgyak különbözőségétől. C. F. Hockett és R. Ascher e minőségi különbség jellemzőit leírva az állati falkák — falkánként különböző — hívójeleiről megállapítják: „Egy-egy hívójel változhat intenzitásban, tartamban vagy az ismétléseinek számában, ami által korrelációban van a kiváltó inger erejével, s egyben információt is ad arról. Mindamellett valamely hívórendszer jelei *kölcsönösen kizárják egymást* a következő értelemben: a valamely helyzetben levő állat csak vagy az egyik, vagy a másik hívással, vagy hallgatással reagálhat. Elvileg nem tud olyan jelet kibocsájtani, amely az egyik és a másik hívás bizonyos jellemzőivel is rendelkezik. [...] E kölcsönös kizárásról szaknyelven azt mondják, hogy a rendszer *zárt*. A nyelv ezzel éles ellentétben *nyitott* vagy *produktív* rendszer: szabadon ejthetünk ki olyan megnyilvánulásokat, amelyeket soha azelőtt nem mondtunk vagy hallottunk [...]"

Hockett és Ascher e gondolatmenetet konkretizálva különösen két jellemzőre irányítja a figyelmet, amelyben a hordaközösségek jel- és hívórendszerei különböznek a nyelvtől. „1. A gibbonok, mondjuk, a táplálékjelző-hívást csakis olyankor bocsátják ki, amikor csakugyan táplálékot leltek [...] A hívórendszer nem ismeri a *térbeli elkülönülést*. A nyelv ismeri: szabadon beszélünk szemünk előtt nem levő, múlt vagy jövőbeli, vagy egyáltalán nem is létező dolgokról. 2. Valamely nyelv megnyilvánulásai teljes egészében azoknak a *fonémáknak*

(illetve, hogy pontosak legyünk, fonológiai komponenseknek) nevezett elemi jelző egységek elrendeződéseiből állnak össze, amelyeknek önmagukban nincs jelentésük, hanem csak a jelentéssel rendelkező megnyilvánulások megkülönböztetésére szolgálnak. Ennélfogva a megnyilvánulásnak szerkezete van e jelentés nélküli, de megkülönböztető elemeknek a szintjén is, és szerkezete van a minimális jelentéssel bíró elemek szintjén is. Ez a szerkezeti jellemző a *kettős rendeződettség*. A hívórendszerben nincs ilyesmi: a különbségek minden két hívás között globálisak."

Ezek az állati jelzés és az emberi beszéd közötti, különböző irányzatokhoz tartozó antropológusok, pszichológusok által megfigyelt és elemzett *minőségi* különbségek magyarázzák valószínűsíthetően azon kísérletek sikertelenségét, hogy emberszabású majmokat vagy más állatokat egyes szavak mechanikus ismétlésén túl beszédre tanítsanak.

Más kiindulópontból vizsgálja és különíti el az ösztönös reakciókat a magatartás belső regulációjának magasabb szintjeitől Henri Wallon, a kiváló francia pszichológus. „[...] az ösztönnek szokták tulajdonítani az olyan alkalmazkodási reakciókat, melyek inkább a faj funkcionális fegyverzetéhez, mint az egyéni adottságokhoz tartoznak. Az első esetben szükségképpen megszokott helyzetekről van szó, a második helyzet lehet új, vagy újjá teheti az állat előre nem látott viselkedése. Az ösztön tehát arról ismerhető fel, hogy a fajon belül mindenütt elterjedt, formája rögzített, az ösztöncselekvés végrehajtása mechanikus; az értelmesség pedig arról, hogy szórványosan merül fel, fogantatásában és kiteljesítésében változékony. Ebben az elhatárolásban azonban kerülni kell minden merevséget. Ki lehetett mutatni, hogy az ösztönnek kedvező feltételekre van szüksége ahhoz, hogy megnyilatkozhassék; hogy az eltérő helyzeteknek megfelelően változhat; hogy gyakran próbálgatások és tanulás eredménye. Így tekintett megnyilvánulásai tehát nem térnek el lényegesen attól, amit intelligenciának neveztek el az állatnál. Mégis az intelligencia más síkon működik. Nem irányul átöröklött vagy a nyájban közös viselkedésmódok egyszeri éltetésére vagy újraélesztésére. Ellenkezőleg, a tevékenységi módok olyan átdolgozása, amit sokak szerint az egyszerű külső kényszer magyarázna (ez lenne azoknak a próbálkozásoknak a forrása, melyek folyamán a sikeres lépések kiküszöbölnék a kudarcokat), mások szerint az az adottság, mely lehetővé teszi az ér-

zékszervi-mozgásos mezőben a kedvező körülmények és a szükséges mozdulatok célravezető együttesének a felismerését. Az egyszerű automatizmusban vagy a megszokott eljárásban a cselekvésnek az eredményhez való hozzáigazítása közvetlen. Az intelligencia a kerülőúttal, az eddigi gyakorlattól való eltérés kényszerével és annak felismerésével kezdődik. Ehhez az szükséges, hogy az általánosan észlelhető kapcsolatok fölé vagy helyébe olyan más viszonyok kerüljenek, amelyekbe az alany tevékenysége belekeveredik. Az ilyen kapcsolatok csak ennek a tevékenységnek a függvényében ölthetnek alakot. Dinamikus egészet alkotnak ezzel, amely hidat ver a kiinduló helyzet és az előrelátott eredmény között A kerülő út alapjául szolgáló térszemlélet nem analitikus, nem is statikus, s még nem különíti el a helyzeteket és a mozdulatot; ennek ellenére képes már segíteni átalakítható képek vagy struktúrák létrejöttét olyan helyzetben, mely objektíve azonos marad."

Az ösztön és az intelligencia ilyetén elhatárolása nem vezet az állati megnyilvánulások antropomorfizálásához, mégis lehetővé teszi az ösztönös cselekvés motivációs alapzatainak komplexebb értelmezését.

Mindezen meggondolásokat nem azért idéztük, hogy megkérdőjelezzük az evolúciós elmélet témánk szempontjából is fontos tételeit, a neurális evolúció szakaszosságának és folytonosságának tényét. Ellenkezőleg: személtetni kívántuk, hogy az erkölcs, az erkölcsi érzék prehistorikumával kapcsolatos, sok vonatkozásban még bizonyításra váró feltételezések, rekonstruált és felderítetlen, a múlt homályába vesző tények csak az evolúció általános elmélete, az etológia és az összehasonlító pszichológia eredményei segítségével fejthetők meg, hogy e tudományok jelentik azt a semmivel nem helyettesíthető *természettudományos* alapot, amely lehetővé teszi az erkölcs genetikai előzményeinek, a hordalét feltételei között kialakuló kommunikatív kapcsolatoknak az egzakt tanulmányozását.

Az evolúció általános elméletén, akárcsak az etológián vagy az összehasonlító pszichológián belül is különböző iskolák állnak egymással szemben. Azok az irányzatok, amelyek a specifikusan emberi funkciókat közvetlenül vezetik le a biológia törvényeiből, az erkölcs keletkezésfolyamatát vizsgáló kutató számára nem kínálnak érvényes megoldást: az emberi jelenségek analógiákon alapuló visszavetítése és az állatok társas viselkedésének szociológiai, etikai kategóriák segítségével való jellemzése zsákutca.

Tudományosan és metodológiailag a természet- és társadalomtudomány számára érintkezési pontot az az irányzat kínál, amely a feltárt tényekből, kísérletileg is ellenőrzött összefüggésekből arra következtet, hogy a magatartást reguláló agyi mechanizmusok és funkciók a tevékenység struktúrájának módosulásával változnak, miközben az ily módon létrejött és évmilliók során genetikailag is rögzített változások a tevékenység struktúráját is tovább módosítják. Ezzel függ össze az a korábban már idézett felismerés, hogy az emberi tudat — a társas viselkedés, a fogalmi gondolkodás, s ezek elemeként az erkölcsi szabályozás, az erkölcsi tudat és érzék — nem egyszerű folytatása az „állati előzményeknek", hogy létrejötte nem az idegpályák belső hatásokra visszavezethető finomodásának, differenciálódásának következménye. Az emberi tudat valódi magyarázatát annak a *tevékenységnek* a feltételeiben kell keresnünk, amely megteremti a *tudat* szükségességét. A *tevékenység* fogalmán — Leontyev felfogásával összhangban — „nem reakciót, és nem is reakciók összességét" értjük, hanem „olyan rendszert, amely saját struktúrával, belső áttételekkel és fejlődésmenettel rendelkezik".

Az „emberi" és az „állati" közötti anatómiai és fiziológiai hasonlóságok természetesen a XX. század tudományában nem képezik vita tárgyát, mint ahogy az sem tehető kérdésessé, hogy az ember megmásíthatatlanul a természet része. A vita tárgya — s e kérdésben élesen különülnek el a szociáldarwinizmus és a marxista antropológia pozíciói —, hogy milyen mértékben alakult át az emberi természet a társadalom erőtereiben. „Az *ember* közvetlenül *természeti lény* — írta Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban. — Mint természeti lény és eleven természeti lény egyrészt fel van ruházva *természetes erőkkel*, *életerőkkel*, *tevékeny* természeti lény; ezek az erők benne adottságokként és képességekként, *ösztönökként* exisztálnak; másrészt mint természetes, testi, érzéki, tárgyi lény *szenvedő*, megszabott és korlátozott lény, amilyen az állat meg a növény is [...] De az ember nemcsak természeti lény, hanem *emberi* természeti lény; azaz önmagáért-valóan léttel bíró lény, ezért *nembeli lény*, s mint ilyennek mind létében, mind tudásában igazolódnia és tevékenykednie kell. [...] Sem a természet — objektíve —, sem a természet szubjektíve nincs meg közvetlenül az *emberi* lény számára adekvát módon. És mint ahogy minden természetesnek *keletkeznie* kell, az *embernek* is megvan a keletkezési aktusa, a *történelem*, amely azonban számára egy tudatos és ezért mint kelet-

kezési aktus tudatosan magát megszüntető keletkezési aktus. A történelem az ember igazi természettörténete."

Más szóval: az ember „természeti" természete maga is *történelmi* természet. „A tevékenység és az élvezet mind tartalmuk, mind az *exisztencia-módjuk* szerint *társadalmiak; társadalmi* tevékenység és *társadalmi* élvezet; a természet *emberi* lényege csak a *társadalmi* ember számára létezik, mert csak itt létezik a természet az ember számára mint az *emberrel* való *kötelék*, mint a maga létezése a másik számára és a másiké az ő számára, s mint az emberi valóság életeleme [...]"

Az emberi tudat sajátosságainak egyoldalú, biológiai központú értelmezése az emberi természet ezen új, meghatározó dimenzióit hagyja zárójelben, s lényegében azonossági jelet tesz az állatok társas viselkedését szabályozó biológiai törvények és az emberi társadalom mozgástörvényei közé. Az erkölcsöt ezért jellemzi ösztönmegnyilvánulásként, nem különítve el az erkölcsöt mint társadalmi tudatformát az erkölcs interiorizált, az emberi személyiség magatartását belülről motiváló, érzelmileg is színezett komponenseitől.

Az erkölcs természeti előzményeinek elemzése szempontjából rendkívül lényeges e fogalmak megkülönböztetése. Ez esetben ugyanis nyilvánvalóvá válik, hogy az erkölcsi tudat különböző elemei: az erkölcsi ideál, az etikai kategóriák (az erkölcsi jó és rossz, a kötelesség, a boldogság), az erkölcsi alapelvek, értékek (humanizmus, patriotizmus) semmilyen ösztöntényezőből nem vezethetők le. De az erkölcsi érzék sem a társas ösztön egyik „variánsa". Az ember az állatvilágtól *nem* „tudattartalmakat", hanem biológiai struktúrákat, motivációs mechanizmusokat örököl, amelyek a társadalmi lét feltételei között tovább finomodnak. Az *erkölcsi érzék*, pontosabban az embernek az a képessége, hogy cselekedeteit az erkölcsi követelményeknek megfelelően szabályozza; szükségleteit, vágyait általános céloknak, magasabb eszményeknek rendelje alá, hogy magatartását megítélje és felelősséget érezzen tetteiért, nem függetleníthető az erkölcsi értékek és normák konstituálódásától. Marx írja: „[...] csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagsága által képeződik ki és részben csak ezzel jön létre a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránt fogékony szem, egyszóval emberi élvezetekre képes *érzékek*, olyan érzékek, amelyek *emberi* lényegi erőkként igazolódnak. Mert nemcsak az öt érzék, hanem az úgynevezett szellemi érzékek, a gyakorlati érzékek is (akarat, szeretet stb.), egyszóval

az *emberi* érzék, az érzékek emberi volta csak a *maga* tárgyának létezése által, az *emberiesült* természet által van. Az öt érzék *kiképeződése* az egész addigi világtörténelemnek a munkája." Ahogyan a történeti fejlődés folyamatában a társadalmi gyakorlat talaján megszülettek, kialakultak és intézményesültek a kultúra különböző ágai: egyfelől a technika, a tudomány és a művészet, másfelől az ember technikai képességei és érdeklődése, esztétikai érzelmei, tudományos gondolkodása, ugyanúgy alakultak ki a társadalmi gyakorlat talaján az erkölcsi követelmények és értékrendszerek, és e társadalmi képződmények szubjektív vetületeiként az erkölcsi érzelmek.

Az erkölcsi érzelmek biologizálása összefügg az emberi érzelmek egysíkú értelmezésével: az emóciókat — mint ez az általunk idézett példákból is kitetszett — mintegy azonosítják az affektivitással; a puszta emocionalitás az *erkölcsi* érzelmek szinonimájává válik. Noha e folyamatokban azonos fiziológiai mechanizmusok játszanak közre, a *magasabb rendű* szociális érzelmek mégsem redukálhatók az egyszerű affektív megnyilvánulásokra. Mert az emberi érzelmeket mindenekelőtt — jóllehet nem kizárólagosan — azok a társadalmi, személyközi viszonylatok magyarázzák, amelyeket visszatükröznek, s nem a fiziológiai mechanizmusok, amelyek e folyamatok idegrendszeri alapját képezik.

A kommunikáció új társadalmi formái, az együttes munkatevékenység során létrejövő jellegzetesen emberi viszonyok teremtik meg a más egyedek iránti jellegzetesen emberi érzelmek egész új világát is. Az „érzelem" igen komplex fogalom; mint G. Ryle megállapítja, legalább három- vagy négyféle különböző dolog — „hajlandóság", „izgalom", „hangulat", „érzés" — jelölésére szolgál. Az erkölcsileg színezett érzések a magasabb rendű érzelmek csoportjába tartoznak, túlmutatnak a kizárólagosan belső szervezeti állapotok szűk keretein. Az emberi közösségekben ható új típusú összetartó erők hozzák létre a szociális érzelmeket: a szolidaritást, a szimpátiát, az emberszeretetet stb. És ugyancsak a társadalmi együttélésből sarjad ki a különböző érdekellentétek, társadalmi ellentmondások talaján az emberi felháborodás, méltatlankodás, ellenségeskedés és a gyűlölet.

A filogenezis (törzsfejlődés) és az ontogenezis (egyedfejlődés) kapcsolata az embernél új módon alakul. Az állat morfológiailag rögzíti fajának szerzeményeit; az embernél — az állattól eltérően — az átörökítés új, sajátos formái alakulnak ki: az a forma, amelyben az

emberiség társadalmi-történeti fejlődésének eredményei „felhalmozódnak", minőségileg különbözik a filogenetikusan kialakult tulajdonságok felhalmozásának és megszilárdításának biológiai formájától. Az állat is „tanul", de az állatoknál a fajfejlődés eredményei alapvetően *„adva vannak"* az öröklött sajátosságokban; az ember számára ezzel szemben *„feladva vannak"* az őt körülvevő jelenségek világában. Az emberi társadalomban az „evolúciós rendszer" feltételei alakultak ki: a társadalmi-kulturális fejlődés eredményei külső (exoterikus) formában, nem pedig morfológiai sajátosságként, az örökletes anyagban rögzített módosulásként szilárdulnak meg. Ahhoz, hogy az egyén megvalósíthassa, hasznosíthassa ezeket az eredményeket, a maga ontogenetikus fejlődése során el kell őket sajátítania. Mert az ember tevékenységének eredményei tárgyiasulnak; az anyagi és szellemi értékek felhalmozása és továbbadása a következő nemzedékek számára a szocializáció folyamatában realizálódik.

A tanulás és elsajátítás során kialakult képességeket és funkciókat Leontyev pszichológiai *neoformátumoknak* nevezi. Az öröklött mechanizmusok e neoformátumoknak csupán szükséges *belső* feltételei, biológiai alapjai. Az *individuum* erkölcsi tudata is lényegileg ilyen neoformátum: az öröklött mechanizmusok csak kialakulásának lehetőségét teremtik meg, s nem magát az erkölcsi tudatot. Az erkölcsi tudat folytonossága a társadalomban ölt testet.

A modern lélektan eredményei azt is bizonyítják, hogy az erkölcsi érzék az egyedfejlődés során külső hatás, a nevelés eredményeként alakul ki és társadalmi környezetben realizálódik.

A modern lélektan jellegadó képviselőinek nem egységes az álláspontjuk az én-tudat kialakulását illetően. Jean Piaget azt az elvet vallja, hogy „a gyermek, mielőtt másokkal való kapcsolataiban érvényessé válnék a kölcsönösségi viszonylat, először maga mögött hagyja az *autizmus* s az ezt követő *egocentrizmus* fejlődési fokát". Ugyanakkor Piaget is hangsúlyozza, hogy ebből a szubjektivitásból, amelyben minden benyomása sűrűsödik, a gyermek csak akkor képes kijutni, ha ez az egyértelműen „individualista" tudat társadalmivá szélesül. E folyamat során a tudatban képzetek alakulnak ki más személyekről, azok „jogairól"; a sajátosan erkölcsi érzék kialakulása e ténnyel veszi kezdetét. A gyermek „fokozatosan objektiválja a világot, semlegesíti a szembenálló vagy különböző szempontokat, más szóval, ráébred, hogy e sokféle szempont közös alapból kiindulva

értelmezhető, azonos mértékkel mérhető, látszólagos ellentmondásaik ellenére összeegyeztethető; gondolkodásában helyet kapnak az *invariáns* tényezők és megjelenik a másik ember". A *norma*, az *érték* ezen viszonylatok közvetítésével lép be a gyermek tudatába: a *Másik* úgy jelenik meg, hogy egyenértékű viszonylat tagja, s e tény sok alakban való ismétlődése vezet a személytelen fogalmak kialakulásához, amelyekben „objektív mértékek és személytelen viszonylatok lépnek a szubjektív benyomások helyébe".

A marxista iskolázottságú Wallon számos ponton osztja Piaget felfogását, de az én-t nem tekinti elsődleges entitásnak: a gyermeki jellemet a kezdetektől a társas környezet formálja. A gyermek sajátos helyzetéből következően ugyanis „az én kezdetben semmiképpen sem fogható fel zárt rendszerként, nincs belső kohéziója, s teljesen ki van szolgáltatva véletlenszerű hatásoknak". Az anyával, majd a tágabb környezettel való érintkezés folyamatában indul meg az én kialakulásának folyamata. Az impulzív (indulati), nem tudati válaszok „a még alig differenciált lelki élet első hírnökei". Wallon álláspontja szerint „az első belső szervi vagy mozgásos reakciókat szabályozó idegrendszeri központokat a kéreg alatti régiókban találjuk meg; s ez a funkcionális együttes a faj fejlődése során sokkal régebben alakult ki, mint a képzetalkotás vagy a döntés kizárólagos kéregi funkciói. A lelki élet kezdete tehát, a hagyományos felfogással ellentétben, minden bizonnyal egy olyan osztatlan állapot volt, amelyben nem különült el az, ami a külső helyzetből és az, ami magából a személyből fakadt. Mindaz, ami egyidejűleg került a tudatba, egyetlen gomolyt alkot, pontosabban az első elhatárolások nem az én-nek és a másiknak, nem az egyén saját cselekvésének s a cselekvés külső tárgyának az elkülönítésében jelentkeznek. A helyzet vagy a környezet és az egyén kezdetben tagolatlan és bonthatatlan egységet alkot."

Ezt tekinti Wallon az induló állapotnak. Az érintkezés és a játék folyamatában kezdi azután fokozatosan elkülöníteni a gyermek „saját személyét mindazon benyomásoktól, amelyek nem tőle erednek". A cselekvés és az elszenvedés azonban még puszta gomolyt alkotnak, pusztán arról van szó, hogy a cselekvés kiegészíti az elszenvedést. S ami a legfontosabb: a gyermeki fejlődés e korai fázisában „az én-nek a másikkal szemben nincs szilárdsága és állandósága, márpedig ezt az én-tudat elengedhetetlen kritériumának tekintjük. Amíg ez az alapfeltétel nincs adva, nem beszélhetünk személyről."

Az egyedi fejlődésben az én határai és tartalmai csak fokozatosan szilárdulnak meg és állandósulnak, kezdetben inkább a gyermeknek a külső tárgyakhoz való viszonyában; „később azonban az én megerősödése a cselekvési indítékok, a viselkedés és a gondolkodás síkján is érezteti hatását".

Wallon álláspontjának témánk szempontjából kitüntetetten fontos eleme, hogy a „környezet tagjai az egyén számára végső soron csak az alkalmat, az indítékot adják az egyénnek önmaga kifejtéséhez és megvalósításához". Azonban „ha élő valóságként tudja elképzelni ezeket a rajta kívül létező személyeket, ez azt jelenti, hogy belül, önmagában különböztette meg a saját én-jét és annak szükségszerű kiegészítőjét, a másik embert, e tőle lényegénél fogva idegen lényt. Ez a megkülönböztetés nem valamiféle absztrakt másolata az egyén valóságos személyekkel való tényleges kapcsolatainak. Úgy jön létre, hogy belsőleg különül el egy viszonylat két olyan tagja, amelyek — annak ellenére, vagy éppen annak folytán, hogy egymásnak antagonistái — csakis együttesen létezhetnek; az egyik az önmagával való azonosság állítása, a másik pedig azt foglalja magában, amit abból ki kell zárni, hogy azonosságként fennmaradhasson. Az én a maga individualizálási törekvésében nem tehet egyebet, mint hogy szembeállítja önmagával a társadalmat, mégpedig úgy, hogy ez utóbbit primitív és lárvaszerű formában — P. Janet kifejezésével — a *socius* testesíti meg. Az egyén, amennyiben mint egyént éli át önmagát, alapvetően társadalmi lény. Nem külső esetlegességek következtében az, hanem belső szükségszerűségek folytán. Genetikusan társadalmi."

Wallon kísérletei szerint az *én* szó használata csupán a harmadik életév körül válik általánossá. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a „gyerekember" erkölcsi autonómiával rendelkező személyiséggé vált. „Az első önállósági igény még nem teszi lehetővé, hogy maga válassza meg kapcsolatait. Teljes formai negativizmusa, nárcizmusa, utánzó engedelmessége csupán igen szegényes *másikat* tesz lehetővé a gyermeknek." Másrészt e fejlődési szakaszában érdemben még mindig be van zárva a családi struktúrába, abban szigorúan rögzített helyet foglal el, s „ez a struktúra mély nyomot hagy benne".

E folyamat paradox módon azt eredményezi, hogy mások szilárdan rögzített viszonyulásait ellensúlyozandó, önmagában keressen egy másikat: a *mások*hoz való viszonyban határozódik meg az én.

Az *én* és a *másik* egyensúlya nem egyforma és állandó. E viszony

szabályozásának fontos tényezője a *norma*, amely nem feltétlenül pozitív értéktartalmú, s belső szabályozóvá is csak akkor válik, ha — érzelmek által is közvetítetten — interiorizálódik.

Wallon eredményeivel rokon következtetésre jutottak Vigotszkij és tanítványai. Így az Elkonyin iskolájához tartozó Ibragimova gazdag kísérleti anyagon bizonyította, hogy a két-három éves gyermekek még rendszerint a felnőttek közvetlen útmutatására és buzdítására, a felnőttek követelésének kielégítésére cselekszenek, csak ritkán korlátozzák kívánságaikat. Az esetek többségében azt teszik, ami érdekli és leköti őket, ami megfelel „akaromjuknak" és nem követel tőlük külön erőfeszítéseket. Pozitív tetteket végrehajtva nincsenek tudatában ezek szükségességének, nem adnak önmaguknak számot e tettek jelentéséről és mások számára való jelentőségéről, nem értékelik ezeket kötelességszerű tettekként.

A kötelességérzés csírái — a kisdedkor és az óvodáskor határán — annak hatására alakulnak ki, hogy a gyermek tetteit a *felnőttek* értékelik. A felnőttek segítségével létesít a gyermek kapcsolatot a „jó" és a „rossz" szavak, saját cselekvése és a megelégedettség elemi érzése között.

A felnőttek morális értékelése nyomán a negatív élmények tartalma is átalakul. Ily módon a viselkedést szabályozó előírások, parancsok és tilalmak rendszerét a gyermek a felnőttel való *azonosulás* folyamatában sajátítja el. Átvételük utánzással, játékos gyakorlással, — Mérei Ferenc kifejezését idézve — az együttes *élményháttér* kialakításával, s így a személyiséghez való hasonítással megy végbe. A *külső* eredetű szabály *belsővé* válik.

Az erkölcsi „jó" és „rossz" *fogalma* csak később, az óvodáskor következő szakaszában, négy-öt éves korban tudatosul. Ezen a szinten — amely természetesen szorosan összefügg a beszéd intellektuális tartalmának gazdagodásával — a gyermekek már morális kategóriák segítségével képesek minősíteni saját cselekedeteiket. E folyamat szervesen összefügg a magatartás motivációjának gazdagodásával és strukturálódásával. „Az óvodáskor következő szakaszában — írja Elkonyin — (négy-öt éves korban) kezd kialakulni a »jó« és »rossz« morális fogalma. A gyermekek ezekbe az elsődleges morális kategóriákba sorolják a tetteket, és ezen alapon végzik el azok morális értékelését. Az emocionális viszony nem esik egyszerűen egybe a morális értékeléssel, de alárendelődik neki és általa alapozódik meg.

A fejlődés itt abban van, hogy a morális értékelés megalapozása és a tetteknek a jó vagy a rossz fogalma alá való sorolása egyre inkább a mesehősök közötti kölcsönös kapcsolatokba való behatolásra támaszkodik, azaz a tettet nemcsak abban a vonatkozásban ragadják meg, hogy ki cselekedte, hanem ahhoz is vonatkoztatják, akire az irányul."

Elkonyin idézi O. I. Szolovjova kutatásait a tündérmesék értelmezésével kapcsolatban. A nagyóvodás gyermekek kérdései és mesemondásuk a kísérlet eredményei szerint arról tanúskodnak, hogy érdekli őket a mese szereplőinek viselkedése, kölcsönös kapcsolatuk, tetteik értelme és motívuma, az igazság győzelme. A gyermekek figyelmének középpontjában a mesebeli hős áll. „Forró a rokonszenvük a pozitív hősök iránt; együtt éreznek az ártatlanul üldözöttekkel; a negatív hősök álnoksága és kegyetlensége kiváltja felháborodásukat; a bosszú elégedetté teszi őket; a mesék újramesélésekor a pozitív alakokat még erőteljesebben jelenítik meg. Mindez arról beszél, hogy a tündérmesék morális oldalát a gyermekek helyesen fogják fel, megértik, hol a jó és hol a rossz, és a közvetlen emóciók egész erejével a jó oldalára állnak. Ezek az adatok, ha közvetve is, azt mutatják, hogy az óvodáskor folyamán a morális képzetek intenzív elsajátítása folyik. Az etikai értékelések alakulása — és következésképpen a képzetek kialakulása is — szemmel láthatóan annak a diffúz viszonynak a differenciálódása útján halad, amelyben a közvetlenül emocionális állapot és a morális értékelés még eggyé olvadt. A morális értékelések elsajátításának eredményeként ez utóbbiak egyre jobban elválnak a közvetlen emocionális viszonytól, és kezdik meghatározni azt."

A gyermek tehát a tudatosan átvett és tudattalanul interiorizált előírások szabályozó jellegét társas tapasztalatainak és gondolkodási szintjének megfelelően éli meg. A fontos és másodrendű motívumok csak fokozatosan különülnek el egymástól.

Az egész fentebb jelzett folyamat szorosan kapcsolódik tehát a *személyiség* kifejlődéséhez. Mert, mint láthattuk, a gyermeknek nincsenek örökölt erkölcsi képzetei, nem önálló szubjektumként „jön a világra"; társadalmi hatások, mindenekelőtt a nevelés eredményeként válik azzá. E folyamat a modern társadalmakban az óvodáskorban kap határozott kontúrokat. Ez azon személyiségmechanizmusok kifejlődésének a szakasza, amelyek a viselkedést *belsőleg* megalapozó *konzisztens* jellemzők együttesét alkotják.

Az erkölcs kialakulásának társadalmi-történeti feltételei. Az erkölcs keletkezése a régészeti és néprajzi kutatások fényében

HORDATÁRSADALMAK. A SZABÁLYOZOTT EGYÜTTÉLÉS KEZDETEI AZ ALSÓ- ÉS A KÖZÉPSŐ-PALEOLITIKUMBAN

Az erkölcs természeti feltételeinek elemzése arról tanúskodik, hogy az erkölcs — akár szubjektív, akár objektív összetevőit vizsgáljuk — eredendően társadalmi jelenség, amelynek az állatvilágban csak az előzményei jönnek létre. Az erkölcs keletkezésének kérdése ezért szorosan összefonódik az emberré válásnak, a társadalom keletkezésének a problémájával.

Az emberré válás, a társadalom keletkezése rendkívül hosszú történeti folyamat. Az ember közvetlen elődjeinek tekintett majmok, illetve „majomemberek" — a Dryopithecus és az Australopithecus — a földtörténeti harmadkor végén, csaknem kétmillió évvel ezelőtt éltek. Az Australopithecust újabban már a *Hominidák* csoportjához sorolja a tudomány. E csoport fejlettebb, már a Homo nemhez tartozó faja, a Homo erectus, az első „emberszerű teremtmény" már a negyedkorban élt, kb. az i. e. 500—400. évezredben jelent meg a Földön. Ekkor veszi kezdetét az emberi történelem; az ún. alsó-paleolitikum (korai őskőkor) a régészek és geológusok szerint hozzávetőlegesen az i. e. 100. évezredig tartott. E hosszú időszak alatt alakult át a dorongot ragadó majomhorda az ősemberek primitív hordájává. A Homo erectus — többek között a jávai és a pekingi ősember (a Pithecanthropus és a Sinanthropus) — még számos majomszerű vonást viselt magán, de a régészeti maradványokból már specifikusan emberi jegyekre következtethetünk náluk; a pekingi és a jávai ősember nem egyszerűen dorongot ragadó állat, hanem szerszámkészítő lény.

A távoli múlt sok részlete természetesen felderítetlen. Gordon Childe nem véletlenül hangsúlyozza *A civilizáció bölcsője* című munkájában, hogy „a fejlődés kezdetei kicsúsznak a régészet markolásából".

Korábban szólottunk arról, hogy az új régészeti felfedezések, kormegállapító eljárások és az etológia eredményei gyökeresen megváltoztatták az eszközhasználat kifejlődésére, összefüggésére vonatkozó elképzeléseket. Láttuk például, hogy Lancaster feltételezése szerint több mint tízmillió évvel ezelőtt számos emberszabású majomfaj használt bizonyos „szerszámokat", s hogy az alsó-pleisztocénban, amely legalább 2,5 millió évig tartott, a kis agyvelejű előemberek, Hominidák ez idő folyamán „csekély változással vagy előrehaladással használtak egyszerű szerszámokat". De Lancaster is különbséget tesz eszköz- és szerszámhasználat között, s hangsúlyozza, hogy csak a Homo erectusnál következett be az „ugrás", a kulturális előrehaladásnak az a nagyarányú felgyorsulása, amelyet hagyományosan bármilyen fajta szerszám természetes következményének véltek.

A társadalommá szerveződés folyamata az emberi történelem legkezdetibb korszakában a *szerszámok készítésével* és *felhasználásával* párhuzamos. A szerszámkészítés a tapasztalatok átadását, az *együttes cselekvést* feltételezi; a munkatevékenység folyamatában alakulnak ki a *közlés* sajátosan emberi formái: a beszéd mechanizmusai, a *gondolkodás* első elemei. A munkaeszközök rendszeres, nem véletlenszerű készítése teszi lehetővé, hogy az ember maga teremtse meg saját fizikai környezetét. Itt hangsúlyoznunk kell, hogy a kőszerszámok készítése minőségileg új tevékenységi forma létrejöttét jelenti. A tevékenység közvetlen eredménye *nem fogyasztható*. Sőt a kőszerszámok készítésére való áttérés — mint G. F. Hrusztov írja a chelles-i kultúra szakócáira vonatkozólag — „lényegileg a *termelési eszközök* termelését szolgáló termelési eszközök termelésére való áttérést jelenti, mert e kőszerszámot már abból a célból készítették, hogy vele egy másik szerszámot állítsanak elő", ti. fa vadászeszközöket.

A társadalommá szerveződés szintje az Australopithecusoknál és a Homo erectusnál is igen alacsony. De ezek is csoportokba verődve éltek, másképp nem létezhettek: a primitív hordaközösségekben az összetartó elem az élelem közös megszerzése, az együttes munkatevékenység volt.

E „közösségek" természetesen csak feltételesen nevezhetők így. Mint arra már utaltunk, e sajátos *hordaképződmény* az állati lét számos

jegyét magán viselte. A felvilágosodás egyes képviselői által feltételezett „aranykor" merő illúzió. E százezer éveket átívelő korszak legfőbb jellegzetessége, hogy a biológiai törvényszerűségek, amelyek az állati horda együttélését szabályozták, fokozatosan új, *szociális* törvényszerűségeknek rendelődnek alá.

Tyih szavaival: a hordaviszonyok felváltódása társadalmi viszonyokkal a régi és az új struktúrák közötti éles harcban valósult meg. A hordaösztön, amely kétségtelenül a közös munkatevékenység biológiai előfeltételeül szolgált, egy ponton — éppen biológiai meghatározottságából fakadóan — a közös munkatevékenység akadályává vált. A majomhordákat jellemző alá- és fölérendeltségi viszonyok, a szerszámok és a megszerzett táplálék „monopolizálása" gátolták a magasabb rendű kooperációs formák kialakulását. A hordaösztön nem közvetlenül fejlődött át szociális kapcsolattá; a szociális viszonyok az új *tevékenységi struktúrák* következménye- és feltételeként jöttek létre. Ezeknek az új típusú kapcsolatoknak a kialakulása ezért egyidejűleg a „zoológiai individualizmus" leküzdését is feltételezi. A harc e tekintetben is éles, könyörtelen volt.

Más kiindulópontból M. D. Sahlins is hasonló következtetésre jut. Mint *A társadalom eredete* című tanulmányában írja: „A kőkorszak veszélyeihez történt szelektív alkalmazkodás során az emberi társadalom legyőzte vagy háttérbe szorította az olyan főemlős sajátosságokat, mint az önzés, a rendezetlen szexualitás, az uralom és a brutális versengés."

Tyih feltételezi, hogy a hordaviszonyok régi formái és az új társadalmi munkaviszonyok közti összeütközés kezdeti korszakában még hatott a természetes kiválogatódás, s hogy a Hominidák azon ősi fajai, amelyek nem voltak képesek leküzdeni kapcsolataikban a „zoológiai individualizmust", hamarabb kipusztultak.

E figyelemre méltó összefüggésekből, amelyeket más, később elemzendő tények, például a kannibalizmusra és a promiszkuitásra vonatkozó adatok is megerősítenek, egyes kutatók azt a következtetést vonták le, hogy a társadalom tulajdonképpeni kialakulása csak a Homo sapiensszel, vagy legkorábban a neander-völgyiekkel veszi kezdetét.

Hogyan keletkezett az emberiség? című munkájában például J. I. Szemjonov kifejti, hogy az állati hordákból kifejlődő társadalmi kapcsolatokat egy ún. átmeneti periódus közvetíti, amely „szociális-biológiai organizmusként" jellemezhető. Tételét azzal véli bizonyítani,

hogy feltételez egy ún. előemberi „reflexes munkát", amelynek két szakaszáról beszél: az első szakaszt mint alkalmazkodásos, készen talált munkaeszközön alapuló reflexes munkatevékenységet jellemzi, a második szakasz is reflexes, de „átalakító" mozzanatokat is magában foglal.

Vitathatatlan, hogy a korai Hominidáknál még fellelhetők az állati lét bizonyos elemei. Szemjonov azonban éppen azt minősíti „emberelőttinek", amivel a tulajdonképpeni emberi történelem — bármilyen primitív fokon is — kezdődik. Szemjonov az önmagukban helytálló tények rendszerezése során metodológiai hibát vét. Azt a „pillanatot" akarja a társadalom kezdeteként megjelölni, amikor az állat-ős *már* emberré vált, olyan tulajdonságokat kér számon a kialakuló embertől, amelyek — mint J. Davidov írja — kialakult, „emberré vált embert" feltételeznek. A magunk részéről osztjuk Davidov álláspontját: „Ha valóban komolyan közeledünk az ember eredetének kérdéséhez, akkor azt a pillanatot kell kiindulópontnak vennünk, amikor az ember állat-őse *nem volt ember*. Ezután azt kell nyomon követnünk, hogy állat-ősünk létének milyen *természetes* szerkezeti változásai vezettek oda, hogy »kiszakadt« az állatvilágból — valamiben megszűnt állat lenni a szó pontos értelmében, ha még nem is tett szert egyetlen specifikus emberi vonásra sem. Végül azt kell elemezni, hogy eme »már nem állat és még nem ember« létezési módjának milyen törvényszerű sajátosságai tették saját — »természetes« — fejlődését szükségképpen emberré válásának folyamatává."

Az őskőkor alsó fokának homogén eszközanyagából arra következtethetünk, hogy a Homo erectus hordák vadászó-gyűjtögető életmódot folytattak. Childe megállapítása szerint a pattintott kőszerszámok egyaránt szolgáltak az ehető gyökerek kiásására, valamint vadászfegyverül.

A vadászó-gyűjtögető életmódból következőleg a közösség által felhalmozott tapasztalatok, amelyeket feltehetően nemzedékről nemzedékre továbbadtak, a *táplálék* felismeréséhez kapcsolódtak. Mint Childe írja: „Az egyik legfontosabb lecke, amit tapasztalatból megtanultak és társadalmi hagyomány útján továbbvittek, a biztonságosan ehető és a mérgező táplálék felismerése volt. Tévedéseikre nincsenek ugyan régészeti adatok, mindenesetre a ma élő legegyszerűbb vadak megtanulták, s hagyományaikban megörökítették a legszükségesebb tudnivalókat."

E közösségek kis létszámú csoportok voltak. Egyes feltevések

szerint nem voltak zártak — mások feltételezik, hogy az őshordák egymástól elszigetelten éltek. Egybehangzó viszont az a megállapítás, hogy a fejlődés e kezdeti fokán a *természeti feltételek* jelentős — egyes vonatkozásokban meghatározó — szerepet játszottak: a kedvező vagy kedvezőtlen földrajzi környezet és az egyes hordák fejlődési üteme között kimutatható a korrelatív összefüggés.

A régészeti leletekből arra következtethetünk, hogy e lények — párhuzamosan azzal, ahogy húsevővé váltak — elfogyasztották fajtársaik húsát. A *kannibalizmusra* vonatkozó feltevés sokáig csak hipotézis volt. Így többek között Engels *A család, az állam és a magántulajdon eredeté*ben utal arra, hogy „a táplálékforrás tartós bizonytalansága folytán" e kultúrfokon elterjedt az emberevés, „amely ettől kezdve hosszú ideig fennmaradt". Az utóbbi három évtizedben feltárt csontmaradványok valószínűsítik a kannibalizmus tényét.

Az antropológusok a feltárt koponyaleletek alapján rekonstruálták a Homo erectus fajták agyának felépítését. Következtetéseik megerősítik az e lények fejlettségi szintjére és életmódjára vonatkozó feltevéseket. A Sinanthropus agyának köbtartalma 900—1000 cm^3, s ez nagyobb, mint az Australopithecusoké és mint bármelyik emberszabású majomé, noha jóval kisebb a mai emberénél. A jávai ősember agyának homloki része igen gyengén fejlett, s a nyakszirti rész is teljesen primitív felépítésű. E tényekből arra következtet az antropológia, hogy a Pithecanthropus *még nem rendelkezett a magatartás tudatos szabályozásának mechanizmusaival;* az agynak éppen azon részei maradtak kifejletlenek, amelyek a Homo sapiensnél a magatartást szabályozó pozitív gátlásfolyamatok hordozói. A Sinanthropus agya már fejlettebb. Figyelemre méltó e szempontból az agykoponya falának vékonyodása, a koponya külső domborzatának csökkenése, ami az agyvelő fejlődésére és megnagyobbodására utal. E fokon — éppen a munkatevékenységhez kapcsolódva és annak eredményeként — feltehetően kialakultak már a *figyelem, az emlékezés, a gondolkodás csírái;* a magatartás kontrolljának fiziológiai mechanizmusai azonban még a Sinanthropusnál sem fejlődtek ki.

A *középső-paleolitikum* kezdeti időszakától mintegy 100 000 év választ el bennünket. A Hominidák új, magasabb rendű típusa jelent meg: a *neander-völgyi* ember. (Ez már a Homo sapiens fajhoz tartozik, melynek legkorábbi megjelenése i. e. 350 000-re tehető.) Az e periódusban egymást váltó jégkorszakok megváltoztatták a természetes

létfeltételeket, és egy új kultúra, az ún. moustier-i kultúra kialakulását eredményezték.

A neander-völgyi ember, hogy megvédje magát a hidegtől, elsősorban barlangokban lakott. Ez a körülmény nagymértékben meghatározta az életmódját. A neander-völgyiek maradványai mellett a tudósok gyakran hiénák, barlangi medvék, oroszlánok csontjait találták, ami arról tanúskodik, hogy az ember állandó harcban állt lakóhelyéért a ragadozó állatokkal. A *vadászat* a moustier-i korszak emberének legfőbb élettevékenysége. Nyílt terepen és erdőben egyaránt kialakították a vadászat legcélszerűbb módszereit. A barlangokban fellelt mammut- és orrszarvú-maradványok a közös tevékenység meglétére utalnak: ezeket a nagy vadakat elszigetelt családok bizonyára nem üldözhették eredményesen. A neander-völgyieknek tehát szervezett csapatokban, együttesen kellett vadászniuk, gazdasági életük bizonyos társadalmi kooperációt követelt meg.

A moustier-i korban bonyolultabb lett a *technika* és a *gazdálkodás*. Mindenekelőtt tökéletesedtek a kőszerszámok. Az ásatások során találtak penge, kaparó, korong alakú magköveket, pengehegyeket. Ez arról tanúskodik, hogy megtanulták a különböző alakú magkövek kiformálását. A moustier-i kor embere sajátos élezési technikát alakított ki. A szerszámok felhasználási módja is differenciálódott: az egyetemleges szerszámok mellett speciális vágó és hasító szerszámokat készítettek, s rendelkeztek már külön vadászfegyverekkel. (A legjelentősebb a gerely.) Igen nagy jelentőségű volt a mesterséges tűzgerjesztés feltalálása. Kialakultak a munkamegosztás bizonyos elemei is, kezdetben elsősorban a *nemek közötti munkamegosztás* formájában.

A kollektív tevékenység és a társadalmi kapcsolatok bonyolultabbá válása pozitívan hatott az agy fejlődésére, és elősegítette, hogy az első Hominidákra jellemző, tagolatlan hangokból álló hangnyelv helyett kialakuljon az érintkezés új eszköze: a *tagolt beszéd* vagy legalábbis annak elemei. A neander-völgyi ember agyának térfogata jelentősen megnőtt, nyomon követhető a magasabb rendű lelki tevékenységek megosztódása, megnövekedtek a homloki részek, valamint a fejtető agyi része.

A szálláshelyeken talált nagyszámú állati csontból arra következtetnek a régészek, hogy a neander-völgyi vadászok már nem a vadászat színhelyén fogyasztották el a zsákmányt, hanem barlangjukba cipelték, s ott a szálláshely és a tűz fölött őrködő asszonyokkal és gyer-

mekekkel közösen ették meg. A közös vadászat, a közös hajlék a *társadalmi kapcsolatok meghatározott formáinak kialakulását és újratermelését eredményezte.* „Az állatvilágból kifejlődő embert — írja Vértes László — gyengesége arra kényszeríti, hogy csoportot alkosson. A csoport laza, a kooperáció csak bizonyos esetekre szorítkozik, de ekkor — vadászatnál stb. — kényszerítő erővel hat. A közösségi munka lehetővé teszi a termelési eszközök tökéletesedését, egyre szorosabbra fűzi a hordát [...]"

Az alsó-paleolitikum közösségeiben a *családi viszonyok* még magukon viselték az állati múlt örökségét. A nemi kapcsolatokat meghatározóan a promiszkuitás jellemezte. Feltételezik, hogy a rendezetlen nemi kapcsolatok a gazdasági kooperáció akadályozó tényezőiként jelentkeztek. E. R. Service *Primitív társadalmi szervezet* című művében az emberi társadalmiság kezdeteit jellemezve a nők kölcsönös átadására vonatkozó megegyezést már a fejlődés magasabb stádiumaként írja le, míg a házasság intézményének stabilizálódását a nemek közötti munkamegosztás szabályozódásához kapcsolja.

Ily módon a kialakuló gazdasági közösségben feltehetően a nemi kapcsolatok szabályozásának irányában is megtették az első lépéseket: szűkült a házassági viszonyban részt vevő személyek köre, kezdetben valószínűleg olyan formában, hogy megszűnt a nemi kapcsolat a szülők és gyermekek között, majd a fivérek és nővérek között, illetve, mint erre Service utal, oly módon, hogy a csoportok és családok szabályozzák a nőkön való osztozkodást. Valószínűsíthető, hogy „a családok vagy csoportok közötti kölcsönösség változtatja a puszta párosodást házassággá, mert magában hordja a páros állapot valamely állandóságának vagy viszonylag tartós voltának képzetét". Az itt tárgyalt fejlődési szinten még csak az „osztozkodás és együttműködés" szórványos, tünékeny vagy helyhez kötött eseteit valószínűsítik a kutatók.

A moustier-i „társadalmak" egymástól elszigetelt kis közösségek voltak. A különböző csoportok között így *exogám* jellegű kapcsolatok — ez a nemzetségi társadalom kifejlődésének nélkülözhetetlen feltétele — még nem, vagy csak igen korlátozott formában jöttek létre.

Nyomatékosan szeretnénk hangsúlyozni, hogy e korszakban csak az emberi társadalom kezdetei alakultak ki, s a moustier-i hordák semmiképpen sem — vagy legfeljebb feltételes értelemben — jellemezhetők társadalomként.

A régészet dokumentálta, hogy a neander-völgyiek is emberevők

voltak. Náluk azonban a kannibalizmus minőségileg új jelenséggel társul: e kultúrában lelhetők fel először *temetkezési szertartásokra* utaló nyomok. A temetés ténye önmagában is új típusú kapcsolatok formálódásáról tanúskodik. Az elhunyt társat — akivel egyek voltak a szenvedésben, küzdelmekben — megőrizni akkor is, amikor az már tehetetlenül mozdulatlan — ez az ösztönös igény objektiválódik a temetési aktusban, amely feltevésünk szerint ugyanakkor annak a tapasztalati ténynek a felismerését is mutatja, hogy megőrizni csak eltemetett holttetemet lehet, mert a temetetlen, oszló hulla „kiszámíthatatlan bajok" forrása.

Témánk szempontjaira korlátozódva *vázlatosan* áttekintettük az alsó- és a középső-paleolitikum, a vadászó hordatársadalmak történetét, amely több mint félmillió éves időszakot fog át az emberiség történetében. Láthattuk: különösen a kezdeti korszakokat illetően mily sok a felderítetlen összefüggés, illetve a hipotézis, amelynek bizonyítása a jövő feladata. Bizonyos körvonalak azonban így is határozottan kirajzolódnak: a régészet és a történelemtudomány által feltárt adatok orientáló jelentőségűek. Engels nem véletlenül írta e történelmi korszakról, hogy minden jövő nemzedék számára minden körülmények között rendkívül érdekes marad, mert minden későbbi fejlődés alapját képezi. S valóban: az egyes társadalmi jelenségek — így az erkölcs — keletkezésfolyamata sem rekonstruálható e korszak lényeges jellemzőinek tanulmányozása nélkül.

VITA AZ ERKÖLCS KELETKEZÉSÉNEK IDEJÉRŐL

A marxista kutatók körében különböző álláspontok fogalmazódtak meg arra vonatkozólag, hogy mikor találkozunk az erkölcs első nyomaival, mikortól számíthatjuk az erkölcs történetének kezdetét. Egyesek úgy vélik, hogy az erkölcs a társadalommal egyidős. Álláspontjuk szerint az erkölcs kialakulása lényegében párhuzamos a társadalom kialakulásával: az ember társadalmisága a munkával kezdődik, a munka viszont feltételezi az együttélés meghatározott rendjét. A munka *és* a „szabályozott együttélés", a „szabályozott együttélés" *és* az erkölcs e koncepcióban lényegében egymást feltételező állapotok és fogalmak, sőt egyes szerzők a szabályozott együttélést és az erkölcsöt szinonim fogalomként használják.

Korábban idéztük Marx mondását, amely szerint az emberek „akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket". A régészet igazolta Marx feltételezését: a munka ténye, a szerszámkészítés aktusa tízezer évekkel megelőzi mindazon formák tudatosulását, amelyekben a munka — ez a specifikusan emberi tevékenység — végbemegy. A „tudatos lét" az ismétlődő munkatevékenység következménye, de hosszú évezredek telnek el, amíg a kezdetben ösztönös tevékenység „tudatosul"; logikai formákban „csapódik le", erkölcsi követelményekkel, a tudat különböző elemeivel „egészül ki". „Mielőtt megjelentek az etikai tudat, az esztétikai és logikai képességek első felvillanásai — írja Davidov —, állat-őseink hosszú évezredekig éltek az »értelmetlen« (a logikai gondolkodás hiányának értelmében), »amorális« (az etikai tudat hiányának értelmében) és »aesztétikus« (az esztétikai képesség teljes hiányának értelmében) ősi érintkezési formák között úgy, hogy rendelkeztek már bizonyos szerszámkészítési képességgel."

A munka célirányos tevékenység. Felvetődhet a kérdés: valóban jellemezhető-e munkaként az a tevékenység, amelyet nem előz meg egy sajátos cél-tudat? Vagy más szóval: megelőzheti-e a munka ténye, a szerszámkészítés aktusa azoknak a formáknak a tudatosulását, amelyekben a munka végbemegy? A kérdés jogos. De a választ keresve nem téveszthetjük szem elől, hogy a tárgyalt időszakok hordáit egészen más szerkezetek jellemzik, mint a későbbi korok emberét és társadalmát.

A munkatevékenységben természetesen kezdettől fogva van egy célszerűségi elem. Még a legprimitívebb ökölkő készítése is célirányos aktus. E célirányosság tudatosult alakzatai azonban a fejlődésnek csak későbbi szakaszában jelennek meg. „Annak tudatosulása — írja Davidov —, hogy mit és miért tesz az »ember«, évezredekkel később jelent meg. Addig az, amit a tevékenység tudatosult céljának, eszmei tervének nevezünk, *az ősi horda mint egész természetesen kialakult és ösztönös jellegű együttlétezési módjának »tisztán tárgyi« formájában jelent meg.* Az első szerszámok termelése az őshordának mint *egésznek* éppoly természetes (és persze nem tudatos) funkciója volt, mint a kollektív gondoskodás az utódlásról, a »faj« fennmaradásáról."

Sok kutató, amikor a hordákban a „munka társadalmi szervezetét" véli felfedezni, egyszerűen azonosítja a korai paleolit kultúrák *„természetes kooperációját"* a későbbi társadalmak *egyszerű kooperációjával.*

Az ún. egyszerű kooperáció — mint Davidov írja — azon alapszik, hogy minden dolgozó „a másokkal való tervszerű együttműködésben levetkezi egyéni korlátait és kifejleszti fajtája képességeit". Az ősi természetes kooperáció tagja viszont „egyáltalán nem tudta érzékelni saját egyéni, a nembeliektől eltérő határait; *egyenként*, e közös tevékenységtől elszigetelten, a *Hominidák még megőrizték az állati lét számos jellemzőjét*. A hordát tehát az egyed és a társadalom viszonyának meglehetősen paradox formája jellemezte: *a célirányosan cselekvő szubjektum tulajdonságaival a horda mint egész rendelkezett, de külön-külön egyik tagja sem*. A hordában a közösség tagja még nem szubjektum; a hordának mint »természeti-társadalmi testnek« a sajátos »természetes szerveként« jelenik meg."

Felvetődhet a kérdés: ha a hordák tagjai mint egyedek megőrizték az állati lét számos jegyét, miért jellemezzük mégis ezt a periódust az emberré válás első szakaszaként? Milyen minőségi jegyek alapján különböztethetjük meg az *ősemberi* hordát az *állati* hordától?

A döntő különbség éppen a munkaeszköz-készítéshez és a közös vadászathoz kapcsolódó *„kölcsönös tevékenységcsere"*. Ennek eredményeként válik — Davidov szavaival — az ősnyáj sajátosan *szociális kooperációvá*: az első termelőerővé. A „»természetes kooperációk« tagjai egyenként [...] még állatok maradtak. Ám érintkezésük, kölcsönös »tevékenységcseréjük« lényege az volt, hogy a természetes közösség mint egész formájában (szerkezetében, funkcióiban és működésében) már kezdték kitermelni a majdani emberi egyén [...] mindama vonásait, amelyekkel ők maguk, a maguk empirikus valóságában *még* nem rendelkeztek." Az őshorda rendkívül kedvező környezetnek bizonyult, amelyben az alkalomszerűen használt bot, illetve kő a termelőtevékenységet végző társadalomtest rendszeresen regenerált „természetes szervévé", annak eszközévé változott. „Mindez az őshordát az *anyagi lét sajátos formájává* — *»szociális«*, *»társadalmi létté« változtatta.*"

Pszichikusan a *célkapcsolat* első primitív formájában nem több, mint a gyakorlatban már megjárt út egyszerű, a konkrét érzéki gondolkodás szintjén való reprodukálása. A szerszámkészítés aktusában kétségtelenül megnyilvánulnak a gondolkodás bizonyos elemei. Nagyon fontos azonban, hogy világosan megértsük: a primitív tudat az érzéki-konkrét gondolkodás szintjén még viszonylagos önállósággal sem rendelkezik, nem szakad el a gyakorlati élettevékenységtől, hanem

annak természetes, elválaszthatatlan része. Marx szavaival: „Az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése először közvetlenül bele van szőve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe. Közvetlenül az emberek anyagi magatartásának folyományaként jelenik meg." A kezdetben számos esetleges mozzanat közrejátszásával készült szerszámok nemzedékeken keresztül való használata és újrakészítése tette lehetővé, hogy az eszközök azon tulajdonságait, amelyek a horda tagjainak élettevékenységében pozitív szerepet játszottak, a primitív emberek *objektív tárgyi tulajdonságokként* ismerjék fel. Amilyen mértékben ez a folyamat mélyül, oly mértékben válik egyre tudatosabbá a *célkitűző* és *eszközkészítő tevékenység*, s válik közvetítetté az ember és a természet viszonya.

A munka aktusa az alsó- és középső-paleolit kori hordáknál bizonyítottnak tekinthető. Milyen tények cáfolják ugyanakkor a „szabályozott élet", az „erkölcs" kezdeteinek meglétét? Utaltunk a kannibalizmusnak a hordán belüli megnyilvánulásaira és a promiszkuitásra. E két tény önmagában is a humanizációs folyamat alacsony szintjéről tanúskodik: azt bizonyítja, hogy a legalapvetőbb ösztönmegnyilvánulásokat alapvetően biológiai és *nem* szociális törvények szabályozták.

Egyes kutatók a társadalmiság minden szintjén erkölcsi fogalmak meglétét tételezik. A fentebb tárgyalt fokon azonban még a tagolt beszéd mechanizmusai sem fejlődtek ki. A *nyelvi jelzés* mint a kommunikáció eszköze igen fejletlen volt.

Ezzel összefüggésben újra szeretnénk emlékeztetni Hockett és Ascher fejtegetéseire a zárt és a nyitott hívójelrendszerek minőségi különbözőségéről, arra, hogy a zárt hívórendszerek nyitottá válásához évezredek kellettek, hogy a nyitott jelrendszert — „amelynek elemeit nagyrészt nem a gének, hanem a hagyomány viszi tovább, s amelyet a térbeli elkülönülés tulajdonsága jellemez" — csak „előnyelvként" jellemzik, s hogy csak az „emberi forradalom" viszonylag késői fázisában — e forradalom mozzanataként — alakultak át az „előmorfémák igazi morfémákká", s lettek „a morfémákat alkotó hangmozzanatokból fonológiai összetevők, az előnyelvből pedig igazi nyelv".

Hogyan feltételezhetjük ilyen objektív és szubjektív adottságok mellett erkölcsi fogalmak meglétét? Pedig az etika egyes ismert művelői — így A. Siskin — a horda vonatkozásában is felelősségtudatról beszélnek, s e korszak lényeges ismérveként említik, hogy „az egyes ember összehangolja érdekeit a horda érdekeivel". A tény

ezzel szemben az, hogy a hordák tagjai mint egyedek számos lényeges ismérv tekintetében még nem haladták meg az állati szintet, s emberi funkcióikat csak a „természeti-társadalmi test" szerveként töltötték be. Ilyen feltételek között alaptalan „felismert" érdekről, az egyéni és közösségi érdekek összhangjáról beszélni. Az e lények agyszerkezetére vonatkozó idézett adatok is arról tanúskodnak, hogy a *magatartás tudatos szabályozásának legfontosabb fiziológiai mechanizmusai sem fejlődtek ki* náluk.

Mindezek alapján úgy véljük, megalapozott az a feltételezés, amely szerint tízezer évek teltek el úgy, hogy a hordatudattal rendelkező Pithecanthropus, Sinanthropus, Atlanthropus alapvető szükségleteinek kielégítése érdekében már szerszámokat készített magának, anélkül, hogy a magatartás szabályozásának intézményeivel, s még inkább sajátos értelemben vett erkölcsi tudattal rendelkezett volna. A magatartás szabályozásának első nyomai a moustier-i kultúrában, a neander-völgyi hordáknál találhatók meg.

Az elmondottakból egyáltalán nem következik, hogy a Hominidák és a Homo erectus fajták munkatevékenysége nem készítette elő, nem „érlelte" a szabályozott együttélés első alakzatainak kialakulását. Milyen tények, összefüggések utalnak erre az előkészítő szerepre? Őseink rengeteg próbálkozáson és tévedésen keresztül alakították ki, tanulták meg a kő megmunkálásának, a tűz felhasználásának, majd megőrzésének fortélyait, az ehető és a mérgező növények megkülönböztetését. Valószínűtlen azonban — mint erre Childe is rámutat —, hogy minden nemzedék önállóan jutott ezekre a „felfedezésekre". „Sokkal valószínűbb, hogy a megelőző nemzedékektől megtanulta, mit és hogyan kell csinálni. Ebben az esetben fenn kellett hogy álljon az *elsajátított készségek társadalmi folytonossága* és pontos átadása." A munkaeszköz készítésének és felhasználásának módja ily módon „túléli" a munkaeszköz készítőjét vagy készítőit, s mintegy önálló életet kezd.

A munkadarab — közvetve vagy közvetlenül — mindig meghatározott szükségletet elégít ki. A közösen végzett munka a horda tagjainak szükségleteit hivatott kielégíteni. A munka termékei, amelyek emberi alkotás eredményei, ilyen módon fokozatosan az *emberek közötti kapcsolatok közvetítőivé* is lettek. A termelés folyamatában nemcsak a munkaeszközök termelődnek újra, hanem ezek a kapcsolatok is. Más szóval: amilyen mértékben az ember kiemelkedett

az állatvilágból, oly mértékben határozták meg magatartását nemcsak a dolgok közötti viszonyok, de az emberek közötti kapcsolatok is. A munkatevékenység egyre kiterjedtebben — kezdetben objektíve, később szubjektíve is — kettős funkciót töltött be: közvetlenül hordozója a munkakapcsolatoknak, közvetve pedig a *kommunikációs* kapcsolatoknak. A *tevékenység formái* több tízezer éves fejlődés eredményeként — A. Szpirkin találó kifejezését idézve — mintegy *megkötődnek az érintkezés formáiban.* E folyamatok következményeként a kapcsolat a szükségletek kielégítésének feltételéből maga is szükségletté válik. Az együttélés szabályozásának, a kooperáción belüli rend kialakításának szükségessége így törvényszerűen következik a munkakapcsolat jellegéből.

A mind bonyolultabbá váló munkatevékenységben a tapasztalatok felhasználásának mértéke szerint nemcsak a kapcsolatok válnak összetettebbé, hanem kialakul a tapasztalatok sajátos „*értékelése*" is: az együttes tevékenység számára hasznos formák megkötődnek, mások erejüket vesztik. Bizonyos tevékenységeket ezért „*tilalommal*" sújtanak, s e tilalmak — hasonlóan a szerszámkészítés technikájához — a horda „tudatában" nemzedékről nemzedékre öröklődnek. A tilalmak egyben az általánosítás készségének fokozatos kialakulására engednek következtetni.

Megjegyezzük, hogy az általánosítás készsége is a munka folyamatában jött létre: az azonos eredményre vezető cselekvési formák tették lehetővé a módszerek, szabályok általánosítását. Az ember agyában kialakultak a cselekvési készségek többé-kevésbé általánosított módjai: így vált lehetségessé, hogy a horda tagjai ne csak a cselekvés tárgyával vagy anyagi eszközeivel operáljanak, hanem eszmeileg általánosított szimbólumokkal.

A legegyszerűbb munkatevékenységben is megtaláljuk a *célkapcsolat* első primitív formáit. E formák kifejlődése elősegítette a *magatartás tudatos szabályozásának kialakulását.* A céltudatosság konstrukciós készséget feltételez: a szükséges eszközök és a lehetséges következmények számbavételét. A közösen végzett munkatevékenység folyamatossága — tízezer éveket átfogó evolúció eredményeként — lehetővé tette, hogy az ember megtanuljon gondolatban túllépni a tapasztalatilag érzékelhető szituáción, hogy előlegezze tettének távolabbi következményeit.

E folyamatok, változások fontos eleme a *nyelv* fejlődése, s attól

elválaszthatatlanul a szimbólumok használata a kommunikációban. Service indokoltan tekinti e készséget az „emberi társadalmiság" semmivel sem helyettesíthető kezdetének. Ő a szabály- és „érték"-alkotást a szimbólumteremtő képességgel hozza összefüggésbe, hangsúlyozva, hogy ezek a létviszonyok szűkösségének szorításában alakultak ki. „Minél primitívebb a társadalom és minél szűkösebbek a körülmények, annál nagyobb hangsúlyt kap az osztozkodás. [...] Semmi másra nem volt tehát szükség, mint arra a szimbólumteremtő képességre, amivel kidolgozzák azt a néhány szabályt és értéket, amely azután kiterjeszti, intenzívebbé teszi és szabályszerűvé változtatja a már létező tendenciákat. Az osztozkodás függőségeket és szövetségeket hoz világra: az erőszakkal való fenyegetéssel való élelem- vagy párszerzés ellenségeket teremt." Service gondolatmenetében különösen fontos számunkra annak hangsúlyozása, hogy a tevékenység szerkezetváltozásai alapozzák meg az eszmei szabályozás lehetőségét, hogy „előbb volt a társadalmi kölcsönösség (mint gyakorlat) és pozitív eredményeinek felismerése, s csak azután jöttek a szabályok és értékek".

Az „érték" és „szabály" fogalom használata csak megszorításokkal fogadható el e korszakra nézve: tehát inkább azok differenciálatlan alakzatairól, a szabályozás kezdeteiről beszélünk, ha az értékelés előtörténeteként jellemezzük a „szimbólumalkotó" készség kialakulását. Mindenesetre a munkakooperáción belül e készség is fontos előfeltétele annak, hogy a moustier-i korszakban már *az együttélést szabályozó szokások, társadalmi beidegződések kezdeteiről* beszélhetünk. E szabályok — mint erre utaltunk — mindenekelőtt a táplálkozási és a nemi ösztön korlátozására irányultak.

Bármily kezdetiek is e korlátozások, mégis magatartási szabályként kezelhetjük őket, s joggal fedezzük fel bennük az erkölcsi szabályozás kialakulásának első nyomait.

A SZABÁLYOZOTT EGYÜTTÉLÉS JELLEMZŐI A FELSŐ-PALEOLITIKUM VADÁSZTÁRSADALMAIBAN

A mai értelemben vett ember, a „késői" *Homo sapiens*, a felső-paleolitikumban jelent meg a Földön. E kor időhatárait a régészek az i. e. 40 000 és 14 000 közötti időszakra teszik. Az Európában cro-magno-

ninak nevezett típus egyidőben tűnik fel a mai Európában, Észak- és Kelet-Afrikában, Palesztinában, sőt Kínában is.

A felső-paleolit kori társadalmakra vonatkozó ismereteinket gazdag néprajzi anyag gyarapítja, amelyet a kutatók a felfedezésükkor ezen a szinten élő bennszülött népek életének tanulmányozása révén gyűjtöttek.

A felső-paleolit kultúrák — az eltérő környezeti feltételeknek megfelelően e korszakban több, különböző társadalmi tradíciókkal rendelkező kultúra alakult ki — még *nem termelő társadalmak:* létüket vadászattal, halászattal és gyűjtögetéssel tartották fenn. Módszereik és eszközeik azonban szinte forradalmi tökéletesedésen mentek keresztül. A szerszámkészítés bonyolultabb módszereit alkalmazták, mint bármely, az előző korokban előfordult csoport: felhasználták a csontot és az elefántcsontot, sajátos hagyományokat alakítottak ki a kovakő megmunkálásában is. A különféle pengehegyek, kaparók, sarkos vésők, hasított alakú csonthegyek, oldalvájatú szerszámok nagy kézügyességről és gazdagodó képzelőerőről tanúskodnak.

Bonyolultabbá vált a társadalmi kapcsolatok hálózata is. A *nemek közötti munkamegosztás* határozottabb formákat öltött. A kialakuló közös háztartáson belül a férfiak vadásztak, a nők feladata volt a gyűjtögetés, de a szálláshely körüli tennivalókat is elsősorban ők végezték. Butinov szavaival: „az ausztrál bennszülöttek gazdaságában a férfi a közös alapok, a nő a családi alapok hordozója volt". Ugyancsak megfigyelhetők a *nemzedékek közötti munkamegosztás* elemei. E családi viszonylatok meghatározó jelentőségűek, mert a *hordatársadalom rokonságon alapuló társadalom.*

J. H. Steward rendszerező munkájának eredményeként napjainkban már tisztázottnak tekinthető, hogy a hordaszervezet különböző fajtái és a hozzájuk kapcsolódó rokonsági terminológiarendszerek a vadászoknál és gyűjtögetőknél — néhány átmeneti típustól eltekintve — két fő típusra oszlanak: a *patrilokális* és a *vegyes* hordára.

A patrilokális hordaszervezet kialakulásában a házassággal kapcsolatos két szabály játszott fontos szerepet: egyrészt a horda-exogámia, tehát hogy az ember csak a saját hordán kívülről házasodhat, másrészt az a szokás, hogy a házaspár mindig a férfi hordájához csatlakozik. A két szabály összefügg: „a horda azért patrilineáris, mert valamennyi tag férfiágon rokon a lakóhelyválasztás szabályai miatt". Ugyanakkor

egyes primitív népek — például az ausztrálok — nem ismerik (vagy tartják számon) az apa szerepét, az „igazi" apaságnak nincs jelentősége a társadalom elrendeződése szempontjából.

A vegyes hordák képlékeny szerkezetűek, tehát nem szigorúan apajogú vagy anyajogú leszármazás szerint integrálódnak. Ezek azonban egy későbbi kor termékei: a modern civilizáció „pályaeltérítő" hatása magyarázza a nem rokon népekkel való egybeolvadást.

A felső-paleolit kori csoportok már nem egymástól elszigetelten éltek. A régészek olyan nyomokra bukkantak, amelyek közvetve bizonyítják az elkülönült közösségek közötti *primitív termékcserét.* E feltételezéseket a néprajzi-kultúrantropológiai kutatások egyértelműen megerősítették.

A lokális hordatársadalmak *közösen* vadásztak, s az elejtett zsákmányt szertartásszerűen közösen osztották (fogyasztották) el. A szó mai értelmében sem személyes, sem magántulajdonról nem beszélhetünk: az „enyém", „tied", „miénk" fogalma még nem alakult ki. A tárgyak személyi használata azonban már nem ismeretlen, ilyen értelemben használja Service a *„tulajdon"* fogalmát. Az egyéneknek — mint írja — „nyilvánvalóan rendelkezniük kell a javakkal, mielőtt szétoszthatják, és másoknak *kívánniuk* kell a javakat"; a csere csak e feltételek megléte esetén realizálódhatott.

A társadalmi szabályozás kiinduló helyzetének megértése szempontjából fontos, hogy világosan elkülönítsük a „tulajdonlást" a feltétlen és teljes tulajdonjogtól: a horda tagja nem rendelkezhetett szabadon az általa használt javakkal. Bizonyos személyes tárgyakat a közösség valószínűsíthetően mégis az *övéi*nek tekintett; erre utal az a szokás, hogy e tárgyakat halála után vele együtt temetik (vagy égetik) el.

Service megfogalmazása szerint a „primitív tulajdon fogalmilag kétségtelenül egyszerű és homogén". Megvannak a közös tevékenységre és elsajátításra utaló intézmények, de egyidejűleg a személyes tulajdon elemei is. A terület vadállományát és a begyűjthető táplálékforrásokat senki nem sajátíthatta ki; közösen vadásztak, s a terület megvédése is közös feladat volt. Ebben az értelemben tekinthető érvényesnek Service meghatározása, hogy a tulajdon e hordákban „jogok és kötelességek komplexuma, és különböző fajta dolgok különböző jellegű tulajdonná válnak".

W. S. Warner a tulajdonlás e sajátos elmosódottságát és egyidejű szigorú kötöttségét, a személyi birtoklás és a csoporttulajdon kezdeti

formáinak különös ötvözetét az Arnhem-földi hordák életviszonyait jellemezve így írja le: „A csónak készítésére két fivér állt össze. A csónak mindkettőjüké volt. Azonban elegendő volt annyi, hogy a két testvér megpróbálja a csónakot egy másik csoportnak eladni, s rögtön kiderült, hogy csónakkészítő munkásságuk csak egy nagyobb társadalmi munka része: a csónak eladása esetén minden testvér a csónak tulajdonosaként lép fel, bár maguk a készítésben nem vettek részt."

A csere lehetőségét a tulajdonlás különböző formái és a hordák közötti érintkezés kezdeti tényei egyaránt kondicionálták. Horne és Aiton például megállapította, hogy a bennszülöttek által használt szerszámok túlnyomó többsége nem saját készítmény. Butinov olyan példákat idéz, amelyek azt tanúsítják, hogy Arnhem-föld keleti részéről, ahol elsőrendű kovakő-lelőhelyek vannak, dárdahegyeket „hoznak forgalomba"; Ausztrália belső területeiről bumerángok és buzogányok kerülnek északra; nyugat felől — egyes indonéziai törzsekkel való érintkezés eredményeként — vendéghajós csónakok, kelet felől pedig ceremoniális objektumok, fonott táskák vándorolnak megszabott útjukon készítőiktől egyre távolabbi vidékekre.

A csereforgalom kialakulását az Ausztrália területén nomadizáló hordák esetében kétségtelenül elősegítették e földrész természeti adottságai. A nyersanyag-lelőhelyek megoszlásán túl a cserekereskedelem kialakulásának irányába hatott az a tény is, hogy a hordák a szerszámkészítés módja tekintetében különböztek egymástól.

A kapcsolatokban érthetően sok még a ceremoniális, esetleges elem, de a csereforgalom kezdetei ezeknél a vadászó, az alapvetően naturális gazdálkodó társadalmaknál bizonyítottnak tekinthetők. E megfigyeléseket összegezve Butinov is erre a következtetésre jut: „Az ősközösségi csoportokról mint teljesen zárt kollektíváról való elképzelést, amelyek nem ismerik a szomszédos közösségekkel való gazdasági kapcsolatokat, az ausztrál néprajzi adatok nem erősítik meg."

A cserével kapcsolatos aktusok kedveztek a normatív gondolkodás kialakulásának. Sahlins vezette be a cserekapcsolatok jellemzésére az „általánosított", a „kiegyensúlyozott" és a „negatív reciprocitás" fogalmát, amelyek nemcsak a termék — pontosabban a zsákmány —, a különböző tárgyak, hanem a szívességek és a munkaerő cseréjére is vonatkoznak. Service e fogalmakat így foglalja össze:

„Az *általánosított reciprocitás* a csere olyan formája, ami azon a fel-

tevésen alapul, hogy a viszonzások hosszú távon kiegyenlítik egymást. [...] A *kiegyensúlyozott reciprocitás* viszont egyenes és nyílt cserét jelent, amiben (ideálisan) mindkét felet kielégítik maguk a javak vagy cselekedetek. [...] A *negatív reciprocitás* [...] a reciprocitás ellentétét — lopást vagy a javak erőszakos elragadását jelenti." E típusok nem különülnek el mereven; a csere minden formája „valahol inkább az általánosítottól a negatív reciprocitásig húzódó kontinuum mentén található, mint három zárt szakaszon, ezért számos eset van, amikor ténylegesen csere történik, de az egyik vagy mindkét fél arra törekszik, hogy a másiktól jobbat szerezzen, meg nem érdemelt haszonra tegyen szert, csupán társadalmi és érzelmi árat fizetve érte — lehetséges ellenséget teremtve, vagy legalábbis barátságot akadályozva meg".

„A csere spektruma — Service szerint — [...] párhuzamosan ível az együttműködési hajlandósággal, a viselkedési szabályokkal, erkölcsi nézetekkel, érzelmekkel és legnyilvánvalóbban a közösség tényleges belső társadalmi szerkezetével, valamint a közösségek közötti kapcsolatokkal." Magunk ezt a párhuzamosságot nem tartjuk ennyire közvetlennek, de abban a kiváló kultúrantropológusnak feltétlenül igaza van, hogy a felső-paleolit kori vadászó hordatársadalmakat „a rokonsági viszonyok strukturálják", s hogy a „cserefajták társadalmi és ideológiai kísérőjelenségeit legegyszerűbben a rokonsági rend fogalmaiban tárgyalhatjuk". Más szóval: „a legközelebbi rokonsági kapcsolat az, amely egyúttal a reciprocitás legáltalánosabb formáját teszi lehetővé. Minél távolabbi a kapcsolat, annál erősebb a tendencia a reciprocitás kiegyensúlyozására. Végül csak idegenek vagy ellenségek cserélnek társadalmiatlanul, ha egyáltalán megteszik — azaz alkudozással, fortéllyal vagy lopással."

A rokonsági viszonyok strukturáló szerepe magyarázza, hogy a belső szabályozás kikristályosodó formái is személyes jellegűek, „ember és ember közvetlen viszonyának problémái". Service egyenesen úgy fogalmaz, hogy e hordák *normatív ideológiája „családias"*. Ez azt jelenti, hogy a jogok és kötelességek hagyományokban testet öltő kölcsönösségét a rokonsági viszonyok határozzák meg, hogy a társadalmi érintkezést szokások szabályozzák, vagyis hogy a társadalmasodás e fokán a normaképződést nem közvetíti semmilyen „ideológiai", „politikai" mechanizmus. E primitív vadásztársadalmak olyan egyszerű szerkezetűek, hogy a közvetlen személyes kapcsolatokra nem

is épül rá „szélesebb, személyibb viselkedési szféra", amelyben a lét elemi feltételeként reprodukálódó *szokásnormák* büntetlen megsértésére egyáltalán tér kínálkozna.

Érdekes anyagot szolgáltatnak e vonatkozásban is az ausztráliai vadásztársadalmak. A belső kapcsolatokat itt is normaként funkcionáló szokások szabályozták. E szokások megsértése megtorlást vont maga után. A *szabálysértések* két típusát ismerték. Ha a szabálysértés „egyedi" érdekeket érintett, a cselekedet a sértett magánügye maradt, nem így a lokális csoport vagy az egész törzs érdekeit sértő cselekedet. Az első típusba tartoztak a különböző verekedések és veszekedések. Társadalmi jellegű normasértésnek tekintették a gyilkosságot, az exogám tilalmak áthágását, a titkos szertartások s a hozzájuk kapcsolódó képzetek és szimbolikus jelentést hordozó tárgyak megsértését.

A magánjellegű konfliktusokat rendszerint maguk az érintett felek „oldották meg". Ennek legelfogadottabb formája a párbaj volt. Ez többnyire nagyobb nyilvánosság előtt, meghatározott szabályok szerint bonyolódott le. Ha a kiváltó okok nem túl súlyosak, a tét nem lehetett a másik elpusztítása: ha késsel vívtak, a lábfejet szúrták meg, s csak kisebb sérülést okoztak; ha bottal vagy — mint a nők — kis „földkapákkal", néhány, a fejre mért ütésre korlátozódott a párbaj.

Gyakran a párbaj és a büntetés közötti átmeneti formákat alkalmaztak, az öregek vagy a törzsfő határozata alapján. Ilyen volt a „dárdavetés", melynek joga a sértettet vagy hozzátartozóit illette. Az aktus nyilvános volt. Az elítéltre egymás után több dárdát hajítottak. Joga volt elhajolni vagy pajzsát maga elé tartani. Ügyességén múlott, hogy sérülten vagy sértetlenül távozott-e a ceremónia színhelyéről.

Szabálysértés esetén általában a *sérelem mértékének megfelelő megtorlást* alkalmazták. Az ausztrál bennszülötteknél ily módon — bár semmilyen „központi hatalommal", „politikai szervezettel" nem rendelkeztek — világosan körvonalazható „rend" uralkodott.

A „szabályellenes viselkedés ellenőrzésére és a csoporttevékenység összehangolására" — mint Service írja — különböző „hatalmi technikákat" alakítottak ki. Ezek közül különösen világosan körvonalazódott a *megerősítés* és az *ítélkezés*. E körülmény éppen azért figyelemre méltó, mert „a vadászó-gyűjtögető társadalmakban nincsenek hivatalos törvényrendszerek, és természetesen állam sincs, amely érvényt szerezhetne a hivatalos törvényeknek. Működnek viszont az elrettentés szankcionált formái, amelyek a kitaszítástól, a nevetségessé tétel-

től, az előjogok megvonásától [...] a tényleges fizikai megkárosításig, sőt halálig terjedhetnek." A lényeg, hogy „a viselkedésszabályok megszegése elleni szankciók kis csoportokban magának a társadalomnak, a közösségnek mint egésznek a részéről hozott büntetések".

A törzsek közötti *háborúskodásnak* is kialakultak az első „szabályozott" formái. A háborúk a fejlődés kezdeti szakaszain kegyetlenek és korlátozatlanok voltak. A felvilágosodás korának illúzióit az „aranyszívű ősemberekről" az ellenőrizhető tények nem igazolják. De a háborúk e korszakokban sem valamiféle irracionális agressziós ösztön megnyilvánulásai voltak, hanem a hordák létfeltételeiből következtek. Marx megfogalmazásával élve, a horda „naív módon" úgy viszonyult létfenntartásának *„természeti* feltételeihez, mint amik az övéi". Vándorlása során ezért minden természeti kincs birtokbavétele természetes aktusnak tűnt számára. Mi akadályozhatta meg ebben? Bizonyos természeti tényezőktől — árvíz, jég stb. — eltekintve: más, idegen hordák.

A hordák létviszonyai között a háborúk szabályozása olyan formák kialakulását jelentette, amelyek a megelőző jellegű és megtorlásra irányuló pusztítást általában korlátozzák. A jogtörténészek is arra a következtetésre jutottak, hogy egymás erejének és szándékának fokozatos megismerése folytán alakultak ki a kölcsönös elismerés és reciprocitás alapján szabállyá erősödő formák, amelyek a korlátlan és szükségtelen harcnak általában gátat vetettek.

A háborúk korlátozására és „szabályozására" oly mértékben nyílt lehetőség, amilyen mértékben kifejlődtek a kölcsönös csere feltételei. A cserekereskedelem, mint már láttuk is, nem tiszta gazdasági aktus: a csereforgalom „melléktermékeként" a törzsek között az érintkezés új formái alakultak ki. Kölcsönösen részt vettek egymás ünnepségein, szertartásain, szövetkeztek bizonyos természeti adottságok közös kihasználására.

Az ausztrál bennszülötteknél bizonyított ténynek tekinthető a *vérbosszú* intézményének megjelenése. A vérbosszú úgy él a köztudatban, mint az agresszivitás ősi, vad megnyilvánulása. Valójában már a „korlátlan bosszú korlátozása": a megtorlást meghatározott aktusokra szűkítette, nem szélesítette, hanem szűkebbre vonta a megtorlásban részt vevők körét.

A vérbosszúnak valamilyen vélt vagy tényleges sérelemért „önhatalommal" maga a sértett szerez érvényt. A vérbosszú intézménye tehát

nem feltételez semmilyen független szervet vagy személyt, aki a sértett helyett eljár, ügyében bíráskodik s különböző szankciókat alkalmaz. A vérbosszú „törvényességét" nem a társadalomtól elkülönült önálló szerv ellenőrizte: érvényesülését hosszú évezredek tapasztalataiban megfogalmazódott kényszerítő körülmények és kialakult hagyományrendszerek biztosították.

A vérbosszú azonban nem a „sértett" erkölcsi meggyőződéséből fakadt, nem valamiféle *„erkölcsi* rend" helyreállítására irányult; az intézményt a fennmaradásért való harc logikája alakította ki. A vérbosszú a viszonzásból, a megtorlásból származik, amely — mint a jeles jogtörténész Seagle írja — „az emberek fennmaradásának egyik aktusa, és ezzel az élet első és legfőbb törvénye volt".

A vérbosszú intézménye nem tesz különbséget véletlen és vétkesség között, nem lehet hivatkozni betegségre, szükséghelyzetre sem. Sőt a felelősségre vonás állatokra és élettelen dolgokra is kiterjedt.

A néprajzi adatok és a jogtörténeti kutatások ily módon egyaránt megerősítik, hogy e társadalmakban a normák megszokáson alapulnak, nincs elvont alakjuk: *a* normáról mint egyetemes érvényű szabályról nincs képzetük. Nem fogalmazzák meg a rokonokkal szembeni hála vagy szeretet imperatívuszát, hanem az együttélés gyakorlatában beidegzik a megkövetelt *magatartásmintát, viselkedésformát.* (Egyszerű példát idézve: az anyai nagybácsinak járó üdvözlési minta az, amit megtanítanak, és a nagylelkűség a megfelelő ajándékban és átadásának helyes időpontjában és megfelelő módjában ölt formát.) Nagyon fontosnak tekintjük a modern kultúrantropológia azon megállapítását is, hogy e vadászó törzsek „primitív vallási ideológiáinak semmilyen erkölcsi vagy etikai tartalma sincs" (Service).

A magatartás-szabályozás magasabb — morális és intellektuális — összetevőinek hiányáról tanúskodnak a genetikus pszichológiai iskola azon kutatási eredményei is, amelyeket Leontyev az *„őstársadalmi tudat"* elemző kategóriája segítségével összegzett. Leontyev a társadalmi tudat e történeti előalakjának három sajátosságára irányítja a figyelmet. Először: a tudat köre kezdetben csupán az egyedek azon viszonyaira korlátozódott, amelyek közvetlenül az anyagi termeléshez tartoztak. Másodszor: a tudatosításra váró anyagnak e szűk körén belül sem beszélhetünk teljességről. Végül harmadszor: kezdetben az emberek egyáltalán nem tudatosították a kollektívához

fűződő viszonyaikat. Csupán csírái jeletkeznek annak a felismerésnek, hogy az ember általában társadalomban él.

Tételét nyelvészeti anyagokkal dokumentálja. Hivatkozik az ausztrál bennszülöttek nyelvi emlékeire, valamint a hasonló fejlődési szinten megrekedt tűzföldiek, afrikai busmanok nyelvének jellegzetességeire. E népek nyelvében és gondolkodásában még nem alakultak ki az elvont fogalmak: nyelvük úgyszólván „lerajzolja" a tárgyakat és eseményeket. Ennek megfelelően e nyelvek gazdagok egyes szavakban, de a szógazdagság egyúttal a nyelv szegénységére utal. A sok szóra azért van szükség, mert nem jutnak túl a konkrét leírás fokán: hasonló tárgyak, jelenségek, cselekvések stb. hasonló vonásait még nem fogják össze. A tasmaniaiaknak például nem volt szavuk a „fa", „hal", „madár" stb. jelölésére, viszont rengeteg olyan szavuk volt, melyek az egyes fa-, hal- és madárfajtákat jelölik. Egyes állatokat, amelyek életükben lényeges szerepet játszanak, több külön szóval is jelölnek. Pl. lena = elfutó kenguru; gena = lármával közelítő kenguru; kigranana = kölykével játszó kenguru; boira = a kenguru bőre. Gondolkodásuk — a szavakból következtetve — szemléletes és gyakorlati jellegű. E gondolkodásnak — mint Sz. L. Rubinstein írja — az a legfőbb sajátossága, hogy „az észlelésen belül működik, és a szemléletes szituáció tagolatlan adatait tartalmazza. A minőségi sajátossága *nem* az objektív valóságtól való maximális elrugaszkodottság (mint Lévy-Bruhl, Bleuler és mások gondolják), hanem *közvetlenül* az adott tartalomhoz, a szemléletes gyakorlati szituációhoz való maximális hozzátapadottság." Mert „a közvetlenül adott szinkretikus kapcsolatokból *még* nem válnak ki a *közvetettebb* lényeges összefüggések; a gondolkodás nem képes közvetett meghatározásokra". A cselekvés gyakorlati szükségleteihez való közvetlen közelségből adódóan e primitív gondolkodás tele van ellenőrizhetetlen emocionális tendenciákkal.

A gondolkodás e sajátosságainak ismeretében is állíthatjuk: ezeknek a népeknek nem voltak *erkölcsi* fogalmaik. Vannak ugyan szavaik bizonyos tulajdonságok jelölésére — Mikluho-Maklaj említi, hogy hosszas kutatás után megtalálta a „jó" fogalmát a pápuáknál, a tasmaniaiaknál három szó is jelöli e fogalmat —, de ezek a szituációhoz kötöttek, pragmatikusak és *nem rendelkeznek erkölcsi tartalomra utaló értékjelző jelentéssel.* Az „őstársadalmi tudatnak" Leontyev által említett harmadik sajátossága mind e tudat általános struktúráját, mind általános formáját meghatározza.

A FÖLDMŰVELÉS ÉS A FEJLETT TÖRZSISÉG KIALAKULÁSA A TÁRSADALMI TUDAT DIFFERENCIÁLÓDÁSA

Családi szervezet, normaközvetítés, tulajdon

A paleolitikumtól a civilizáció kezdetéig tartó történelmi időszak, a *neolitikum*, fontos fejezete az erkölcsi szabályozás előtörténetének. E korszak társadalmai — Sahlins megfogalmazását idézve — a kulturális fejlődés meghatározott kategóriáit képviselik, melyek bonyolultságukat tekintve átmenetet jelentenek a mozgékony vadászok és gyűjtögetők, valamint az olyan korai agrárállamok között, mint az ókori Egyiptom vagy Mezopotámia volt.

A fejlett törzsiséget a „közös eredet és szokásrendszer" kiforrottabb formái jellemzik. Ugyanakkor a neolitikum törzsei az osztálytársadalmak kapcsolat- és intézményrendszereihez viszonyítva még mindig viszonylag egyszerű integrációk. A törzs saját területtel rendelkezik, határai azonban nem a szó modern értelmében vett politikai határok. „A törzs — mint Sahlins írja — belülről építkezik, a kisebb közösségi szegmentumok magasabb szintű csoportokba tömörülnek, de a struktúra éppen ott a leggyengébb, ahol a legátfogóbb: a tulajdonképpeni törzs a leglazább valamennyi intézményes egység között, a kollektív szervezettségnek még a látszatával sem rendelkezik. A törzs egy más értelemben is teljesen egyszerű rendszer. Gazdasági, politikai és vallási tevékenységeit nem külön — speciálisan az adott célra szolgáló — intézmények szabályozzák, hanem valamennyit ugyanazok a rokonsági és területi csoportok: a törzs ágazati és nemzetségi szegmentumai, a háztartások és a falvak, amelyek így az egész társadalmi létet hordozó, sokszínű szervezeteknek mutatkoznak." Sahlins e szerkezetüket tekintve decentralizált, működésüket tekintve generalizált szociális-kulturális képződményeket nevezi „generalizált, primitív szegmentáris társadalmaknak".

Napjainkban már igen gazdag és szerteágazó irodalom foglalkozik ezekkel az újkőkori társadalmakkal. Az erkölcs prehistorikuma szempontjából lényeges mozzanatokra korlátozódva, fejlődési jellegzetességeiket az új-guineai pápuáknak és a polinéziai szigetvilág őslakóinak példáján szemléltetjük.

Új-Guinea és az egész melanéziai szigetvilág lakossága — a természeti adottságoknak megfelelően — alapvetően három csoportra

oszlik: a belső hegyes vidékek lakóira, akiknek — ha a hegyi folyók mellett élőktől eltekintünk — nincs lehetőségük arra, hogy halászattal foglalkozzanak, a kis szigetek lakóira, akiknek nincs módjuk a földművelésre, s végül a nagyobb szigetek part menti lakóira, akiknek természeti adottságai különösen kedvezőek voltak; ezek halászattal és földműveléssel egyaránt foglalkoztak.

A természeti sajátosságok következtében az egyes közösségek erősen specializálódtak, ami egyebek közt szoros és sokoldalú *cserekapcsolatok* kifejlődésére vezetett.

A törzsek közötti munkamegosztás tehát már magas fokú, a *társadalmi munkamegosztás* fejlettebb formái azonban még nem (vagy csak elszórtan, egyes közösségeknél) fordulnak elő. A törzsön belüli munkamegosztás hiánya a társadalom strukturálódását is meghatározza: lényeges vagyoni és szociális különbségeket csak egyedi esetekben találtak a kutatók.

A szakirodalomban vita folyik arról, hogy milyen tényezők ösztönzik e szigetcsoportokon a *csoportba tömörülést*. Számos tanulmányban e kérdésre a következő választ találjuk. A pápua és melanéziai törzsek tagjait *rokoni kötelékek* fűzik össze: kommunikációjukat a matrilineáris vagy patrilineáris leszármazás szerinti tényleges vagy fiktív közös őshöz való kapcsolódás határozza meg. Az osztályozható rokoni kapcsolatok azonban nemcsak egy, hanem több közösség tagjait is átfogják. Ezek mégsem alkotnak gazdasági egységet. A rokonsági tényező tehát önmagában nem magyarázza a csoportképződés mechanizmusait, bár szerepe a törzsi társadalmak életében alapvető.

Milyen tényező játszik szerepet a rokonsági szervezet szabályai mellett — azokat kiegészítve és transzformálva — a gazdasági egységek kialakulásában, a csoportok konfigurálódásában? Butinov szerint ez a tényező a „*maximális gazdasági funkció*". „Olyan funkció ez — írja —, amelynek realizálása a közösség valamennyi tagjának egyidejű, együttes erőfeszítését követeli meg. A közösség nem minden gazdasági funkciója maximális. [...] E funkció azonban mégis létezik, egy közösségbe egyesíti az embereket, arra kényszeríti őket, hogy egy telephelyen éljenek: korlátozza a rokoni kapcsolatok kiterjedését, a rokonságot biológiai kategóriából szociális kategóriává alakítja át. Amikor a közösség tagjainak száma meghaladja azt a létszámot, amely nélkülözhetetlen a maximális gazdasági funkció realizálásához, akkor rövidesen meghatározott számú lakosság leválik a közösségről.

Új telephelyet keresnek maguknak, s megszervezik egy új közösség kezdeteit." Az ültetvény előzetes előkészítése — a bozótok kiirtása, az erdők kivágása és felégetése, a kerítés elkészítése — a falu valamennyi munkaképes lakójának együttes munkáját igényli. Számos más feladatkörhöz azonban nincs szükség az egész falu — a „maximális gazdasági funkció" által megszabott nagyságú közösség — „mozgósítására". Ez magyarázza a közösségen belüli egységek különválását. E feltételezés szerint tehát a csoportképződés alapját valóságos gazdasági kapcsolatok alkotják, s a rokonság csak ezek kifejezési formája.

A legkisebb gazdasági egység a *háztartás*, az összetett vagy elemi család. Sahlins elemzéséből tudjuk, hogy az „ideális háztartás sok törzs esetében két vagy több párból és azok gyermekeiből áll. Az *összetett család* gyakrabban jelent hagyományos szervezeti formát, mint a független *elemi család* (vagyis az alapegység: férj, feleség és azok gyermekei)." Az elemi család vagy kiscsalád a legkisebb munkaszervezet, amelyben férfi és nő működik együtt. A banán termesztésére például a kiscsalád „munkaszervezete" a legmegfelelőbb. Figyelemre méltó, hogy ha a család erői egy adott részfeladatra elégtelenek, más családok tagjait hívják segítségül. Az elvégzett munkáért azonban "fizetség" jár: a munkát munkára cserélik ki. Az együttműködés tehát ez esetben elvileg más, mint a szubklánok kooperációja esetében. Az összetett család lehetőségei nyilvánvalóan szélesebb körűek, s nemcsak a szűken vett munkafeladatok szempontjából. „Az összetett család elosztja a gazdasági kockázatot, magára veszi a szegény vagy gyenge képességű termelők eltartásának terhét. [...] A rendelkezésre álló, viszonylag nagy munkaerő a feltételekhez képest differenciált és nagyszabású tevékenységek elvégzését teszi lehetővé, ami a neolit gazdaságokban gyakran szükségessé válik. A család képes egyidőben egy sor feladatot végezni; állatok őrzését, különféle mezőgazdasági munkákat, vadászatot és gyűjtögetést, hogy a gyermekfelügyelést és egyéb házi tevékenységeket (például a fazekasságot) ne is említsük."

Az ausztrál őslakóknál a gazdasági funkciók többségét a horda egésze látta el, különösen a közösség férfi tagjai, a pápuáknál és melanéziaiaknál ezzel szemben a *családi csoport*. Ezek a családi csoportok vagy összetett családok a faluban külön tanyát, külön részt foglalnak el.

Sahlins meggyőzően dokumentálja: „A háztartások termelési

szuverenitása azon alapul, hogy felépítésük, felszerelésük, jogaik és hatáskörük mind megfelel a társadalmi termék meghatározásának és alakításának mint feladatnak. A családok *felépítése* elsősorban a nemek közötti munkamegosztás [...] révén szolgálja a termelést.

[...] A családok *felszerelése* azáltal teszi lehetővé a termelést, hogy magába foglalja a szükséges szerszámokat és képességeket, a család általában rendelkezik a nap mint nap szükséges technikai eszközökkel." Ezek az eszközök viszonylag könnyen előállíthatóak és széles körben hozzáférhetőek; a technológiai folyamatok egyszerűek: elvben minden összetett család a kezdetektől a befejezésig a munkaciklus *minden* műveletét elvégezheti. A munkaeszközök a fejlett törzsi szervezetben a család birtokában vannak; ezen a tényen alapulnak a család *autonóm jogai és hatásköre*. Ez nem azt jelenti, hogy a család „kizárólagos tulajdonosa a termőföldnek, legelőknek vagy más természeti erőforrásoknak. Ezeket általában nagyobb csoportok birtokolják, amilyen az ágazat vagy a faluközösség, és a család csak azáltal rendelkezik az említett jogokkal, hogy e tágabb csoportokhoz tartozik."

B. Malinowski Északnyugat-Melanéziában — közelebbről Trobriand-szigeti falvakban — a családi és személyi *tulajdon* tekintélyének növekedését tapasztalta. A fogalom jelentése azonban az ő értelmezésében sem azonos a tulajdon napjainkban használt közkeletű vagy tudományos fogalmával. „A *toli* (»tulajdonos« vagy »gazda«, a birtokolt tárgyhoz előtagként illesztett) cím már önmagában is igen becses, minthogy valamilyen rangot ad, még ha nem is jár vele a kizárólagos használatra való jogigény." Malinowski fontos tényként említi, hogy „a háztartás tagjait a gazdasági érdekközösség is egybekapcsolja". De „a háztartáson belül fennálló szoros egység ellenére a háztartási tárgyak és a kunyhót betöltő sokféle dolog nincs közös tulajdonban. Mind a férjnek, mind a feleségnek megvan a maga tulajdona." A feleséget illetik fűszoknyái, a vizesedények, a ruhakészítés eszközei és a személyes piperecikkek; a férfit illetik szerszámai, az ültetvény, a csónak, a dárdák, a tánc díszei stb. Hogy a tulajdonjog nem formális, azt az tanúsítja, „hogy egyikük halála után e tárgyakat nem a háztartás örökli, hanem az örökösök sajátos csoportja osztozik rajtuk".

A *család autonóm joga és hatásköre* új jelenség, s egyidejűleg ellentmondások forrása. Mivel bizonyos funkciókat a család még nem tud önmagában ellátni, rászorul a faluközösséggel, a törzzsel való együtt-

működésre. De a család fejlődése következtében mind határozottabban rajzolódnak ki a közös érdekekről „leváló" és a család „elkülönülése" irányába ható érdekmechanizmusok, partikuláris érdekek. A pápuáknál és a melanéziaiaknál ily módon sajátos formában kifejlődik az *általános* és a *különös érdekek* ellentéte. Butinov írja: „Egyes körzetekben a családi csoport erősebb, más körzetekben gyöngébb. Egészében azonban Új-Guineát és Melanéziát olyan állapot jellemzi, amelyben megfigyelhető a faluközösség, törzs és családi csoport egyidejű létezése: függnek egymástól és ugyanakkor a gazdasági és társadalmi élet dominanciájáért harcban állnak egymással."

E tünetegyüttest azonban a törzsi társadalmakban a munkatevékenység hatékonyságával kapcsolatos mozzanatok önmagukban nem magyarázzák. Igaza van Sahlinsnak: a termelés önmagában még nem jellemzi a családot, az „egy átfogóbb társadalmi rendszerbe illeszkedik, amelynek fenntartásához nem csupán anyagiakkal járul hozzá". Éppen ez a funkció, amely a társadalmi szabályozás intézményrendszereinek kifejlődése szempontjából oly jelentős. A család ugyanis mindennapi tevékenysége során mintegy „begyakorolja azokat a viselkedési módokat és attitűdöket, amelyek az átfogóbb rendszer működéséhez szükségesek. E funkciókon keresztül a törzsi rend formálja a családi rendet; a legintimebb családi viszonyok is magukon viselik a szélesebb értelemben vett társadalom bélyegét."

A *normaközvetítés* e mechanizmusának kialakulását Sahlins részben a „törzsi rend belső gyengeségével" magyarázza, jóllehet ezt maga is paradoxonnak tartja. Mint írja: „Kényszerítő eszközök híján a felépítmény nem képes aktívan manipulálni a háztartások alépítményét." Ez az érve azonban nem meggyőző, már a kérdés megfogalmazása is ahistorikus: mai ellentmondások visszavetítése nem ad kulcsot e Sahlins által oly kitűnően ismert kor titkainak megfejtéséhez. Sokkal inkább érvényesnek tetszik az a feltételezése, amely a magatartási minták közvetítését azzal hozza kapcsolatba, hogy „a »miniatűr« központosított törzs [...] nem más, mint a háztartás szintjére transzponált nagy központosított törzs". Ez azt jelenti, hogy a család hasonul a törzsi-nemzetségi szervezethez, amelybe beleágyazódik. Más szóval amilyen mértékben a törzsi szervezet hierarchizálódik, úgy strukturálódik a családi szervezet is. Ennek kifejlettebb alakzatát láthatjuk a későbbiekben a polinéziai törzseknél.

A család viszonylagos szuverenitása egyébként azt tanúsítja, hogy

nem az egyes egyén, hanem a kis közösségek (az összetett és elemi családok) vágják el először azt a köldökzsinórt, amely őket a nagyobb közösséghez, a törzshöz, a nemzetséghez mint vérségi-gazdasági egységhez fűzi.

Az autonómia azonban viszonylagos, abból következően is, mert a törzsi-nemzetségi szervezetet nemcsak reális gazdasági, vérségi kötelékek kapcsolták egybe, hanem a mitikus-mágikus tudat elemei is. A föld nemcsak a javak forrása, hanem az „ősök otthona" is.

A tudat e jellegzetességei a munka és a munkatermék viszonyát is meghatározzák. A tárgyakat, amelyeket az ember saját kezével önmaga számára megalkot, úgy tekintik, mint amelyek világának részei, hozzátartoznak, mint a testrészek. E „misztikus társítások" egyidejűleg arról is tanúskodnak, hogy — Sahlins szavaival — *a munka még nem idegenedett el az embertől*: „Az ember mint társadalmi lény, mint férj és apa, mint fivér és mint egy ágazat, nemzetség vagy faluközösség tagja dolgozik. A munkát nem ezektől az összefüggésektől függetlenül végzik, mintha valami más, valami elkülöníthető dolog lenne. [...] Másképpen kifejezve, a munkát a hagyományos értelemben »gazdaságon kívüli« viszonyok alapján szervezik meg, olyan viszonyok alapján, melyek a társadalom általános szervezetét alkotják. A munka a tőle függetlenül is létező rokonsági és közösségi viszonyok kifejezése, mintegy a működtetésük."

A törzsi társadalmakban a közösség „anonim" tagja oly mértékben függetlenül, amilyen mértékben elsajátítja és saját egyéni „természetének" aktív tartalmává alakítja ama *szociális* tulajdonságokat és képességeket, amelyeket a „természetes közösség" mint egész kifejlesztett. Az elsajátítás — mint Davidov hangsúlyozza — olyan mértékben valósul meg, amilyen mértékben szükségszerűvé válik, hogy a „természetes közösségek" társadalmi tevékenységének különböző funkcióit a *közösség egyes tagjai* viszonylag *elkülönülten* valósítsák meg.

Ez a tendencia a polinéz társadalmakban, melyek a melanéziaiaknál magasabb fejlettségi fokon álltak, erőteljesebb. Polinéziában, amikor a civilizált társadalmakkal érintkezésbe kerültek, határozottabban rajzolódtak ki a *társadalmi munkamegosztás* körvonalai. A társadalmi munkamegosztás első formája ezeken a szigeteken is a *közösségek közötti munkamegosztás*.

Az ún. második társadalmi munkamegosztás — a *közösségen belüli* „elkülönülő munkatevékenységek" — egyszerű formái is felfedez-

hetők a polinéz társadalmakban. Butinov említi, hogy a maorik az élelmiszerek előállításának különböző specialitásait ismerik: egyesek a madárfogásra, mások halászatra, talajelőkészítésre, növénygondozásra specializálják magukat. A Tonga-szigeteken a kézművesség következő formái különültek el, igaz, nem egyértelműen, nem „céhszerűen": nagyobb házak, csónakok építése, hálószövés, különböző faszerszámok készítése, kőfaragás, csontfaragás, temetési szertartások lebonyolítása stb., nem szólva a varázslóról, aki a vallási titok monopolistája és az ún. uralmi szakszerűség első specialistája.

Rétegződés, uralmi funkciók, a szimbolikus javak kisajátítása

A *melanéziai* szigetvilág törzseinek *társadalmi rétegződése* összekapcsolódik a törzs szegmentáris felépítésével. A törzsek hierarchizálódása ugyanakkor összefügg a törzsek-nemzetségek totemisztikus szellemeinek, démonainak klasszifikációjával: a szegmentáris ágazati rendszer hierarchikus felépítéséből adódó lehetőségek realizálódnak azután hatalmi és gazdasági előnyökben.

A Trobriand-szigeteken Malinowski a „*főnökséget*" két intézmény kombinációjaként jellemzi: „először is főség vagy falusi hatalom, másodszor pedig totemikus nemzetségi szervezet, azaz a közösség osztályokra vagy kasztokra való felosztása, amelyek mindegyikéhez bizonyos, többé-kevésbé meghatározott rang tartozik".

A „kaszt", „osztály" megjelölés nem adekvát, de a vitatható fogalomhasználat nem változtat a dolog lényegén, hogy e falvakban különböző határozottsággal különül el két intézmény, melyek a *társadalmi élet szabályozásában* szerepet játszanak.

A főnök számos közösségben, faluban nem több, mint primus inter pares az öregek tanácsában. Szerepének korlátozottsága összefügg azzal, hogy „a bennszülöttek — közösségileg és egyénileg egyaránt — sohasem cselekednek a hagyományos megszokott módoktól eltérően". Más a helyzet, ha a főnök egy magasabb rangú alnemzetséghez tartozik.

A *nagyfőnöknek* — Malinowski ezzel a szóval jelöli a rangos falufőnököt — „nem csak saját falujában van igen nagy hatalma, hanem azon jóval túl is jelentős befolyással rendelkezik. Számos falu az

adófizetője, és több tekintetben hatalma van fölöttük. Háború esetén ezek a falvak szövetségesei, és az ő falujában kell gyülekezniük. Ha szüksége van emberekre valamilyen feladat elvégzéséhez, küldöttet meneszt alárendelt falvaiba, és azok ellátják őt munkásokkal. Körzetének falvai minden nagy ünnepségen összegyűlnek, és a nagyfőnök ilyenkor szertartásmesterként működik." De a nagyfőnök hatalma sajátos, korlátozott. Sajátos, mert alá van vetve a rokonsági rendszer szigorú szabályainak: a nagyfőnök minden alárendelt faluból feleségül vesz egy lányt, családjával közvetlen rokonságba kerül, s a feleség e falu főnökének nővére vagy rokona, mert a kölcsönösség elve ezt a fölé- és alárendeltségi viszonyt is sajátos módon korlátozza. A gazdaság — Malinowski szavaival — „a hatalom külső jele és lényege, egyúttal pedig gyakorlásának eszköze". Az alárendeltektől kapott „adók" a nagyfőnök jövedelmének fő forrásai. Ezek jelentős hányadát azonban „szétszórja": ő köteles ellátni élelemmel a nagy ünnepségek, a törzsi gyűlések vagy hosszú utazások résztvevőit. E tény önmagában is korlátozza lehetőségeit. Sahlins ezt így fogalmazza meg: „A kiszámított nagylelkűség teremti a melanéziai nagy-embert. Végül ez a veszte is, mint ahogy ez a korlátja annak a politikai és gazdasági rendszernek, amelynek középponti figurája a nagy-ember."

A társadalmi szabályozás jellegének és hatékonyságának megértése szempontjából különösen figyelemreméltó, hogy a nagyfőnök nemcsak a *jutalmazás* eszközével élhetett, hanem *büntethetett* is. A melanéziai szigetvilágban — a Trobriand-szigeteken is — „a büntetés rendszerint közvetett módon, a varázslás segítségével történik. A nagyfőnöknek mindig rendelkezésre állnak a körzet legjobb varázslói. Természetesen ezeket is meg kell jutalmaznia, ha valamilyen szolgálatot tesznek neki. Ha valaki megsérti vagy vétkezik fennhatósága ellen, a nagyfőnök varázslót hívat és elrendeli a bűnös fekete mágia általi halálát. És a főnököt célja elérésében nagymértékben segíti, hogy mindezt nyíltan teheti, olyannyira, hogy mindenki, de még maga az áldozat is tudja, hogy varázsló üldözi. Minthogy a bennszülöttek mélységesen és őszintén félnek a varázslattól, már csupán az az érzés, hogy üldözik őket, hogy elítéltnek vélik magukat, önmagában is elegendő ahhoz, hogy ténylegesen halálraítéltek legyenek. Csak különleges esetekben rendeli el a főnök egy vétkes közvetlen megbüntetését."

Végül korlátozott e hatalom, mert a nagy-ember rendelkezési köre nem terjed túl saját körzetén. Hatalma továbbá nem formalizált:

„a felemelkedés kulcsa a hívek toborzása". E törzsi társadalmak szükségképpen maradnak foglyai belső ellentmondásaiknak és ütköznek bele fejlődésük felső határaiba. Mint Sahlins rámutat: a politikai-gazdasági rend törékeny, mert a *vezetők és az alattvalók közötti személyes kapcsolaton alapul.* „A hívek lojalitását gondos munkával kell megszerezni és periodikusan megerősíteni. [...] Egy nagy-ember halála regionális politikai krízist eredményezhet: frakciója részben vagy egészen felbomlik, és az emberek esetleg új vonalak mentén, új önjelölt nagy-emberek körül csoportosulnak."

Mindez összefügg azzal a ténnyel, hogy a vagyoni rétegződés kezdetei csak elszórtan figyelhetők meg, általában — mint már utaltunk rá — a *társadalmi rétegzettség hiánya* jellemzi a fejlődés e fokán álló társadalmakat.

E strukturális jellemzőket összegezve Sahlins joggal állapítja meg a melanéziai szigetvilág törzsi társadalmairól: „A törzsi struktúra generalizált; ebben rejlik a primitivitása. Nincs még független gazdasági szféra vagy önálló vallási szervezet, még sajátos politikai mechanizmus sem. A törzsben ezek nem annyira különálló intézmények, mint ugyanazon intézmények különböző *funkciói* [...]"

A *polinéziai* szigetvilágban a társadalmi munkamegosztás *erőteljes rétegképződést* vont maga után. A kézműves a földművelésre kevesebb időt fordított, sőt egyesek — például a díszítők — egyáltalán nem foglalkoztak földműveléssel. A létfenntartáshoz szükséges javak jelentős részét az általuk elkészített tárgyak csereértékeként kapták meg. Ez a gyakorlat meghatározott következményekkel járt: a kézműves a közösség tagja maradt ugyan, de tevékenységének eredményét már nem, vagy csak részben osztotta meg a közösség más tagjaival. Ellentét keletkezett a kézművesek és a közösség más tagjai között. A társadalmi munkamegosztás következményeként a *személyi tulajdon* — amely mindig az adott személy által előállított eszköz tulajdona volt — fokozatosan átadta helyét a *magántulajdonnak*, amely már mások által készített eszközök birtoklását és felhalmozását jelentette.

A kézművesség leválása a földművelésről és e folyamat következményei repedéseket okoztak a törzsi-nemzetségi társadalmak alapvető intézményeiben. A gazdasági szerkezet fokozatos átalakulása ugyanakkor nem idézte elő a társadalmi munkaszervezet korábban kialakult formáinak *teljes* átalakulását. Polinéziában is voltak gazdasági ciklusok, megtalálhatók „a közös munka megosztásának" formái

és a nemek szerinti munkamegosztás jellegzetes formái. Csakhogy ezek az elemek vagy másodlagossá váltak, vagy beleötvöződtek a társadalmi munkamegosztás rendszerébe. Például a nemek közti munkamegosztás a férfi és női szakmák közötti megosztás alakját öltötte. A specialisták egyesülése már *nem* a „közös munka" elosztása, hanem az *individuális munkák egyszerű kooperációja*. A társadalmi munkamegosztás feltételei között ily módon minden korábbi gazdasági intézmény megmarad, csak lényegesen változik a jelentésük.

A rétegződés határozott jegyeként könyvelhetjük el azt a tényt, hogy bizonyos *„nem-termelő"* rétegek is kiválnak a közösségen belül. A polinéziai társadalmakban a „főnök" fokozatosan kiváltságos helyzetbe került: közvetítő szerepet játszott a földművesek és a kézművesek között, a kézművesek az ő segítségével bonyolították le csereügyleteiket. Ily módon jelentős termékmennyiség ment át a kezén. E termékmennyiség egy részét itt is a hagyományos ünnepek és szertartások megszervezésére fordította. A „főnök" pozíciója azonban itt már nemcsak a dicsőség, de az anyagi gazdagság forrása is volt: sem ő, sem családja nem vettek részt közvetlenül a termelőmunkában, kezükben jelentős vagyon összpontosult.

A törzsi „előkelőség" kiválása más utakon is végbement. A termékfelesleg léte kialakítja a felhalmozható felesleg szükségletét termékben és munkaerőben. A hadifoglyokat, akiket azelőtt megöltek, most rabként életben hagyják. Rabot csak a módosabb rétegeknek állt módjukban tartani; belőlük alakult ki fokozatosan a „törzsi arisztokrácia". Tahitin és a Tonga-szigeteken például határozottan körvonalazódott a *szabadok* és a *rabok* osztálya, elkülönült a *vallási titok* őrzőinek kasztja.

Az említett strukturális sajátosságok maguk után vonták a *hatalmi kiváltságok elkülönülését*. A polinéz szigetvilágban — mint Sahlins írja — a főnökök „nem maguk teremtették meg helyüket a társadalomban, adva voltak a tisztségek, amelyekbe beiktatták őket. Hatalmuk a hivataluk hatalma volt. Azoknak a tulajdonságoknak egy része, amelyek meglétét Melanéziában a vezetőnek személyesen kellett bizonyítania, Polinéziában a rang és a hivatal tartozéka volt." A továbbiakban hangsúlyozza: „A legjelentősebb különbséget a polinéziai főnök gazdasági hatalma mutatta. A főnök — népének ura, a föld és a tenger (cím szerinti) »tulajdonosa« — csak magának tartozott számot adni az alattvalók javainak és munkájának mozgósításáról."

A polinéz társadalmak szerkezete tehát bonyolulttá vált. A társadalmi munkamegosztás következményeként létrejött a *társadalom szociális megosztottsága* „előkelőkre" és „köztagokra", szabadokra és rabokra, kifejlődött a foglalkozás szerinti megosztottság, elkülönült a főnökök és papok kasztja. A polinéz társadalmak fejlődése bizonyos értelemben egyedi jelenség: a kedvező, kevés munkával nagy termést biztosító természeti feltételek tették lehetővé az ilyen mérvű rétegződést, amely másutt csak a vas- és bronzszerszámok megjelenésével következett be.

Szemérem, illendőség, tisztelet; normativitás és normasértés

Amikor a gyarmatosítók a XVII—XVIII. században először találkoztak „érintetlen" primitív vadásztársadalmakkal, a kor bölcselkedőiben — leegyszerűsítve — két szélsőséges nézet alakult ki: egyesek saját koruk értékszemléletét, normáit abszolút mércének tekintve e társadalmak szokásait az „abszurd", „nemtelen", „tisztátalan" stb. jelzőkkel illették. A felvilágosodás számos reprezentánsa, ellenkezőleg, a „vadak" szokásait az ő saját életviszonyaikat tükröző értékrendjük ismeretében vélte csak értelmezhetőnek. Mint Pascal írta: „Két szélességi fok felfordítja az egész jogrendet; egy délkör meghatározza, hogy mi az igaz." Arra is idézhetnénk példákat, hogy a „vadember" hogyan vált a jóság, a természetesség megtestesítőjévé a XVIII. századi civilizáció egyes bírálóinak érvrendszerében.

E vita a XX. században érdemben lezártnak tekinthető: a kultúr- és szociálantropológia nemcsak azt bizonyította, hogy a törzsi társadalomban az együttélést szokásnormák szabályozzák, de azt is, hogy e szabályok megtartását vagy megsértését új típusú, csak az emberre jellemző érzelmek kifejlődése is segíti. Mint Malinowski írja: „A szexuális szabadságot, amelyet a Trobriand-szigetek népénél találunk, nem szabad az »erkölcstelenség« téves nevével illetnünk s egy itt nem létező kategóriába helyeznünk. »Erkölcstelenség«, ha minden korlátozás, szabály és érték hiányát értjük rajta, egyetlen kultúrában sem létezhetik, legyen az bármilyen lealacsonyodott vagy perverz. Másrészt, ha »erkölcstelenség« az eltérés attól a moráltól, amelyet állítólag mi gyakorolunk, ezt minden olyan társadalomban el kell vár-

nunk, amely nem a miénk, vagy nem a keresztény-nyugati kultúra hatása alatt áll. Valójában a Trobriand-szigetieknek az illendőség és a tisztesség tekintetében éppen annyi szabályuk van, mint amennyi szabadságuk és szabadosságuk."

Malinowskinak érdeme, hogy elutasítja az erkölcsök metafizikus értelmezését s azokat egyértelműen a társadalmi együttélés termékének tekinti. Az erkölcsi értékek relativizálása, a kultúrkörök önálló zárt egységként való kezelése azonban eredményből csapdává válhat, ha e viszonylagosságot abszolutizáljuk és arra a következtetésre jutunk, hogy az erkölcsi értékeknek nincs az emberiség társadalmi-kulturális fejlődéséhez kapcsolódó — jóllehet azzal közvetlenül nem párhuzamosítható — fejlődéstörténetük. A nemzetségi-törzsi társadalmak erkölcsei feltételezésünk szerint ugyanis nemcsak mások, mint a bonyolultabb szervezettségű társadalmaké, de egyszerűbbek, tagolatlanabbak, kifejletlenebbek is. Mint az a későbbiekből kitetszik, a normák kontextuálisak, nincs saját értéktartományuk; a jelentésük szituatív, nem egyetemes. Ezért e fejezetben feltételesen használjuk az *erkölcsiség* kifejezést, ami nem minősítés, csak arra a tényre figyelmeztet, hogy a neolitikum időszakában a törzsi kultúrákban a munkatevékenység, a sikeres vadászattal kapcsolatos szertartások, a gyógyító és rontó varázslat, valamint a vallási, jogi, erkölcsi képzetek elkülönülése még nem tekinthető befejezettnek. A törzsi társadalmak tudata szerkezetileg egyszerű, differenciálatlan, nem reflexív; a társadalmi ellenőrzésben a szokás, a totemek és tabuk mitikus jelrendszerei játsszák a főszerepet. A felső-paleolitikum vadászó hordáinak tudat- és érzelemvilágával összehasonlítva ugyanakkor a neolitikumban a fejlődés határozott jegyei dokumentálhatók a kultúrantropológusok által lejegyzett szokás- és szabályrendszerek alapján.

Lássuk e szempontból Malinowski joggal klasszikusnak tekintett vizsgálati eredményeit. A Trobriand-szigeteken a „helyes magatartásra" vonatkozó normák, amelyek „nem nélkülözik a finomságot", mindenekelőtt az *alapvető biológiai szükségletek kielégítésével* kapcsolatosak.

A trobriandiaknak a táplálék biológiai értékéről nincs képzetük, nem tudják, hogy a test ételből épül fel, egyszerűen szólva azért esznek, mert éhesek. Ugyanakkor erénynek tekintik, ha valaki élelmet ad. „Aki élelmet teremt elő, aki sok nagy szétosztást[...] szervez, az nagy ember, jó ember." Az emberek sohasem esznek idegen faluban, s még egyazon községben is korlátozva van a közös étkezés szokása.

„Egy-egy nagy szétosztás után az emberek hazaviszik a maguk tűzhelyéhez, és mindegyik csoport hátat fordít a többinek."

A táplálkozási szokások és szabályok társadalmi kondicionáltságát bizonyítja az a tény, hogy az élelemben való bőséget is erénynek minősítik, míg a szükség szégyenletes és rossz. (Súlyos *sértés* azt mondani valakinek, hogy éhes.) A főnökök hatalmának „legitimációját" az élelem feletti rendelkezés szimbolikus jelentésének ilyen értelmezése feltétlenül elősegíti.

A humanizáció előrehaladásáról tanúskodik az a tény is, hogy a tisztasági szabályok, valamint a nemi szervek eltakarása szabályként épülnek be szokásrendszerükbe. E szabályok illemszabály jellegét a bennszülöttek magatartása és megjegyzései látszanak megerősíteni, melyek szerint „a meztelenség nem szégyenletes, ha szükséges, de az lesz, ha gondatlanságból vagy szemérmetlenségből ered".

A táplálkozási és öltözködési szabályok egy része is kapcsolatos reális és misztikus elemeket ötvöző *tabukkal.* A tabuk szerepe még nagyobb a nemi kapcsolatok szabályozásában, s ez érthető: a rokonsági rendszer a nemzetségi-törzsi szervezet alapjait jelenti.

A *nemi életet* „általában" a melanéziai törzsek nem tekintik tabunak. Más szóval a nemi aktus nem elítélendő, „ha nem nyilvánosan és bizonyos szociológiai korlátok között végzik". E keret nem feltétlenül a házastársi kapcsolat. „A korlátokat, amelyeken belül a nemi szabadság érvényesül, a módszereket, amelyekkel e korlátokat fenntartják, és a büntetéseket, amelyek áthágóikat érik, általában két csoportba lehet osztani: általános tabuk, amelyek a nemi tevékenység bizonyos formáit kifogásolhatóknak, illetleneknek vagy megvetendőknek bélyegzik, és társadalmi korlátozások, amelyek bizonyos egyéneket és csoportokat kizárnak a nemi érintkezésből."

A Trobriand-szigeteken ilyen *általános tabunak* tekintik „a nemi ösztön mellékutcáit és eltévelyedéseit" — a homoszexualitást, a kegyetlenkedést, az orális és anális erotizmust —; „a nyilvánosságot és a tisztesség hiányát a nemi dolgokban"; a „túlhajtott nemiséget" — a nemi mohóságot különösen nőknél tartják megvetendőnek —; „a jó ízlés hiányát" (e vétségben a visszataszító, rút emberekkel közösülőket marasztalják el). Tiltják továbbá a nőkkel való érintkezést a terhesség, a szoptatás idején, másfelől a férfiak bizonyos elfoglaltságai idején (háborúk, hajós expedíciók, földművelés és néhány mágikus rítus).

E tilalmak finom és szigorú szabályrendszerei az ösztönélet korlá-

tozását, lefojtását követelik meg. A Malinowski által leírt *kayasza* (erotikus ünnepi versenyek), akárcsak a *katuyauszi* (a lányok szertartásos kalandja) és a *yausza* (a nők orgiasztikus támadása) azt engedik sejteni, hogy e kollektív ünnepek a lefojtott energiák ceremoniális keretek közötti felszabadításának formái voltak s így fontos *funkcionális szerepük* volt. W. Turner egyenesen strukturális összefüggést lát a tabuk és a rituális ünnepek, orgiák között. Az oldás és a kötés dialektikája úgy érvényesül, hogy a tabukat rendszeres időközönként bizonyos egyéni vagy közösségi események alkalmával egyesek vagy az egész közösség számára felfüggesztik.

A nemi élettel kapcsolatos *szociológiai* tabuk sorában Malinowski első helyen az exogámiával kapcsolatos tabukat említi. (Közös elnevezésük: *szuvaszova*). Tiltott a nemi érintkezés és házasság ugyanazon totemnemzetségen és különösen annak egy alosztályán belül, amelynek tagsága „a felek igazi rokonságát jelenti". „Még szigorúbb a tabu két olyan ember közt, akiknek genealógiája közös leszármazást mutat ki." Az *incesztuózus* (vérfertőzéses) viszony tilalma a törzsi-nemzetségi szervezet kialakulásának és reprodukciójának fontos feltétele. A tilalmak itt szigorúan rangsorolódnak és meghatározott szankciókkal társulnak.

„1. Messze a legszigorúbb a fivér—nővér vérfertőzés tilalma; ez a *szuvaszova* tabu magja, és a valóságban is, a mondákban is igen ritkán fordul elő. 2. Az anyával való vérfertőzést természetellenesnek és elképzelhetetlennek tartják; ilyen esetekre nem is emlékeznek; fontos *szuvaszova* tabu; nem beszélnek róla ugyanolyan borzalommal, mint a fivér—nővér incesztusról. 3. A nemi érintkezés az édeslánnyal nem *szuvaszova*; nem sújtja természetfölötti büntetés; nagyon rossznak tartják; több esetére emlékeznek. 4. Az anya nővérének leányával való közösülés a *szuvaszova* egyik alakja; ritkán fordul elő; nagyon rossznak tartják, és mindig titkolják; ha felfedezik, szigorúan büntetik. 5. A feleség nővérével való nemi érintkezés nem *szuvaszova*, de rossznak tartják; a házasságot akár poligámia formájában, akár az elhunyt feleség nővérével erősen helytelenítik, de előfordul, s az ilyen viszonyok sem ritkák. 6. Az anyóssal vagy a fivér feleségével való közösülés illetlen, de nem *szuvaszova*. [...] 7. Az »osztályozás szerinti« *bugutá*val (nővérem) való érintkezés *szuvaszova*; [...] természetfölötti büntetéssel sújtják; mégis gyakran csinálják, és külön becsben tartják."

A szociológiai tabuk között említi Malinowski többek között „a főnök kiváltságait biztosító szabályokat". Ezeket bizonytalanabb sza-

bályokként jellemzi. A szankciók is ködösebbek; inkább előnyvesztés a meggondolatlan lépés következménye. Például: „Nem biztonságos olyan nőhöz közeledni, aki iránt egy magas rangú személy érdeklődik."

Szigorúbb szabályok biztosítják a *rangkülönbségek* érvényesülését. „Az a különbség előkelő és alacsony származás között, mely az egyik alnemzetséget elválasztja a másiktól, nőkre éppen úgy vonatkozik, mint férfiakra. Általános elv, hogy magas rangú emberek [...] ne közösüljenek közemberekkel [...]" A házasság vonatkozásában ezt az elvet szigorúan csak néhány „pária-közösséggel" szemben érvényesítik.

A tilalmak elválaszthatatlanok a *totemizmus* kusza, ellentmondásos jelenségeitől, amelyek a vallás kezdeti formáinak tekinthetők. A totemizmusban ugyanis az emberek vallási (mágikus) élményei, képzetei és szertartásai nem mennek túl a csoport és bizonyos, táplálékul szolgáló állatok vagy növények közötti rokonsági kapcsolat mitizálásán.

A szabályok, vallási, erkölcsi, jogi képzetek, a személyes és a dologi viszonylatok egybemosódottságát példázza e törzsek szóhasználata is. A Trobriand-szigeteken a tabut a *bomala* szóval jelölik. „Ez a szó a közvetlen birtoklás ragjait veszi fel: *boma-gu* (az én tabum), *boma-m* (a te tabud), *boma-la* (az ő tabuja), s ez azt jelenti, hogy az ember tabuja, a számára tilalmas ételek, érintkezések, cselekvések sora a legbensőbb kapcsolatban áll személyével, s azonos megítélés alá esik, mint testrészei, rokonsága, s olyan személyes javai, mint esze *(nanola)*, akarata *(magila)* és belső része *(lopula)*."

A *bomala* fogalmához a tilalmak három csoportja tartozik: „igazi tabuk természetfölötti szankcióval, világos tilalmak természetfölötti szankció nélkül és olyan cselekedetek tilalma, amelyeket szégyenletes, undorító vagy egyébként veszedelmes mivoltuk miatt nem szabad végezni".

Fontos mozzanat, hogy a törzsek rendelkeznek egy általános minősítő kategóriapárral, amelyet a primer értékorientációs kategóriák, a *jó* és a *rossz* előalakjának tekinthetünk. A *bwoyna* és *gaga* szópár minden említett szabálysértést, pozitív, illetve negatív értéktartalommal minősít. E kifejezések fogalmilag nem világosan körülhatároltak, és „csak abban az összefüggésben válnak pontosabbá, amelyben éppen használják őket".

Malinowski század eleji kutatásait a szociálantropológusok további — akkor még viszonylag érintetlen — törzsek életének megfigyelésével

gazdagították. A rendkívül adatgazdag leíró munkák, illetve szintetizáló írások az ellentmondó részmegfigyelések vagy megállapítások ellenére abban közös álláspontot képviselnek, hogy a társadalmi tudat tulajdonképpen leképezi a nemzetségi-törzsi társadalmak szegmentáris rendszerét. Példaként utalunk Evans-Pritchard vizsgálataira a nuerek vallási életéről, D. Oliver vizsgálataira a Solomon-szigeti társadalmakról és olyan összegező munkára, mint Sahlins már idézett tanulmánya. Pritchard a nuerek szimbolikus világát vizsgálva egyértelműen arra a következtetésre jut, hogy az együttélés szabályozásában oly fontos szerepet játszó törzsi szellemlények hierarchiájában leképeződik a törzsek hierarchiája és együvé tartozása. „A nuerek szegmentáris politikai és ágazati rendszerének alapján érthető, hogy az osztódás és az összeolvadás ugyanazon kiegészítő tendenciáit és ugyanazt a viszonylagosságot, ami a struktúrát jellemzi, megtaláljuk abban a módban is, ahogy a Szellem részt vesz a társadalom ítéletében. Éppúgy, ahogy például két ágazat a szegmentálódás bizonyos szintjén különböző, egymással szembenálló csoportokként szerepel, egy másik szinten pedig egyetlen egységet alkot, az adott ágazatokhoz tartozó szellemeknek is az alsó szinten el kell különülniük, míg a felsőn egységet kell alkotniuk."

Közös elem a megfigyelésekben, hogy meghatározott — Malinowski fogalomhasználatában: erkölcsileg színezett — kötelmek csak a szegmentáris rendszeren belül érvényesek. Idézzük Oliver megfigyeléseit a Solomon-sziget törzsi társadalmairól. „Az emberiség (a sziuai nép szerint) rokonokból és idegenekből áll. A rokonok általában mind vér szerint, mind házasság által kapcsolatban állnak egymással, nagyobbrészt egymáshoz közel laknak, s aki a közelben lakik, mind rokonnak számít. A közöttük zajló ügyleteket üzleti szempontok nélkül kell bonyolítani [...] — a legközelebbi rokonok között osztozás, viszonzatlan ajándékozás, áthagyományozás, távolabbi rokonok között kölcsönzés útján [...] Néhány igen távoli nemzetségtagot kivéve a távol élő emberek nem lehetnek rokonok, csak ellenségek. Szokásaik többsége nem felel meg a sziuai népnek, javaik és technikáik egy része viszont kívánatos. Csak vásárlás és eladás céljából tartanak fenn velük kapcsolatokat, keményen alkudoznak, sőt a minél nagyobb nyereség érdekében néha be is csapják partnereiket."

E megfigyelések *minden* felső-paleolit kori társadalom szellemi, „vallási", „erkölcsi" rituáléját jellemzik. Sahlins ezért tekinti joggal a

szegmentáris rendszert a *szociokulturális érintkezési és tevékenységi területek rendszerének* is. „A törzs különböző szektorai az együttműködési készség szerint rangsorolódnak. A közeli rokonok belső körében az együttműködési készség magas fokú és pozitív, a társadalmi viszonyok kiterjedésével hanyatlik, a távolabbi körökben egyre semlegesebbé válik, míg végül a törzsek közötti viszonyok területén egészen negatív lesz. Nos, bármilyen két személy közti gazdasági, politikai vagy egyéb ügylet a törzsi közösség valamelyik szektorába tartozik: a résztvevők ugyanahhoz a legszűkebb együtt élő csoporthoz, ugyanahhoz az ágazathoz, ugyanahhoz a faluhoz vagy ugyanahhoz a törzshöz tartozhatnak. Minden ilyen szektor meghatározott viselkedésmódot feltételez: a tranzakció bevett szokások szerint zajlik, melyeket a közös érdek foka határol körül. Így a szektorok felépítése rendezi el az emberek egymás közti ügyleteit."

Ilyen és csak ilyen értelemben mondható, hogy a törzsi világ szektorális felépítése egyben a tudat erkölcsi szerkezetét is kirajzolja, mert az erkölcsiség — újra hangsúlyozzuk — itt még nem elkülönült, lévén a törzsi tudat generalizált. Mégis — ha csak feltételes értelemben tartjuk is elfogadhatónak az erkölcsiség fogalmának alkalmazását — ebben az értelemben pontos Sahlins meghatározása: *„a szóban forgó erkölcsiség a rokonság erkölcsisége"*. Mert ez a normarendszer „faji, rokoni azonosságra és érdekközösségre épül, melynek szokásos nyelve a családi nyelv", mert a rokoni magtól távolodva a koncentrikus társadalmi körök a csökkenő mérvű azonosság fokozatai.

A *törzsi normák* ebből következően *„viszonylagosak és szituatívak"*; nem fejlődnek ki — mert nincs létalapjuk — egyetemes parancsok. Nemcsak a törzsi kereteken kívül, de azon belül is „egy cselekedet önmagában nem jó és nem rossz; azon múlik, ki az a személy, akit érint". A norma ily módon csak egy szektoron belül érvényesül, nincs „saját értéktartománya, erkölcsi minősége". A tettek nem önmagukban jók vagy rosszak. Az incesztus (per definitionem kontextuális vétek) talán az egyetlen fenntartás nélkül elítélendő cselekedet.

A kultúrantropológia eredményeit általánosító erkölcs- és mentalitástörténeti munkák eredményei érdemben egybeesnek Sahlins következtetéseivel. J. Habermas e törzsek világlátását *szociomorf* világképként jellemzi, s legfőbb sajátosságaként azt jelöli meg, hogy „a társadalom normatív realitása még nem válik el az objektivált természettől. A szokás is hordozója és egyben erősítője e társadalmak

kollektív identitásának, melyek tudati-kognitív alapjául az a tény szolgál, hogy tagjaik származásukat közös ősre vezetik vissza, s ezzel közös kozmogóniai eredetükről szereznek bizonyosságot." A tabu szabályozó szerepe „egy olyan mitikus világképen belül lehetséges, amelyben a szociális világ határai egybemosódnak az általában vett világ határaival, s a cselekvési rendszert a rokonsági viszonyok szabályozzák".

I. Drobnyickij, az erkölcsi követelmények legegyszerűbb fajtáit jellemezve, éppen abból következően, hogy azok „konkrét szituációhoz kötött egyedi részletelőírások és értékelések (»Most ezt és ezt kell cselekedned«; »Ez rossz tett«)", azt hangsúlyozza, hogy ezek az ítéletek még nem tartalmazzák a morál jegyeit, az *általánosérvényűséget* és a *szubjektumon túli jelleget*. Az erkölcsi követelmény ugyanis, „akárkivel szemben támasztják, és akármilyen konkrét helyzetből eredő feladatok megoldását célozza is, mindig olyan valamilyen általános magatartási törvényt fejez ki, amely egyformán kötelező az emberek sokaságára". Ugyanakkor a tabukat, a szokásnormákat ő is a normatív gondolkodás kikristályosodásának fontos határköveként jellemzi. A stabilitás (tartósság, ismétlődés) ténye itt válik észlelhetővé, más szóval „a magatartás tömeges formáinak hosszú időn keresztül folyó egyszerű újratermelése" igen egyszerű formában itt intézményesül. A normatív tudatot e fejlődési fázisban — mindaddig, amíg a *történeti időfogalom* meg nem születik — az az elképzelés jellemzi, „hogy ami egyszer megtörtént, örökké ismétlődik". Másodszor, „a tudat az életnek ezeket a formáit úgy rögzíti, mint társadalmilag leginkább jelentéssel bíró egytípusú cselekedeteket, és eközben elvonatkoztat azoknak a módoknak a sokféleségétől, amelyekkel lényegében egy és ugyanazon akció hajtható végre (például az ugyanabba a törzsbe tartozó embert a legkülönfélébb módszerekkel meg lehet ölni, viszont ezek a módok mind egy és ugyanazon tiltás határa alá esnek)". És végül harmadszor: a normatív tudat e fejlődési fázisát az jellemzi, hogy „a különböző tettek szükségességét (vagy megengedhetetlenségét) a közösség emlékezetébe olyan verbális formulák formájában vési bele, amelyek nemzedékről nemzedékre öröklődnek, és beleépülnek minden egyes egyén tudatába".

Logikai-formai tekintetben a norma e kezdeti alakzatai olyan szabályok, amelyek, jóllehet még az írásbeliség előtt jöttek létre, elvben leírhatók, s gondolatilag vagy szóbelileg felidézhetők „minden egyes esetben, ha olyan helyzet áll elő, amely egy meghatározott

tettet követel meg". Drobnyickijnak azonban igaza van, amikor a norma ezen előalakjait *csak* — és e fejlődési fokon nem is elsődlegesen — tudati intézményként jellemzi. A vadászó társadalmak története is példázza, hogy a norma „mindig magatartási sablonokból sarjad ki (és elsődlegesen egyszerűen csak ez utóbbiakat tükrözi, parancs formában közvetíti az embereknek azt, ami általánosan elfogadottá vált, ami a szokás). A norma ezenkívül társadalmi viszony, az akarati kényszerítés mechanizmusa is, amely a szokást újratermeli, és minden individuumot rákényszerít a norma követésére (a tömeges példa és az utánzás kapcsolata, a befolyásolási és az akarati szankciók [. . .], a megszokások kialakulása stb.)."

A normatív gondolkodásmód tehát már következmény. Az, hogy valamit szükségesnek fogunk fel, „csak ideális formában fejezi ki a viszonyok és a tömegtevékenység e társadalmi mechanizmusát". A norma ez esetben már „idealizált logikai modell, nem pedig empirikus nyelvi kifejezés". Ez azonban egy későbbi fejlődési szakasz. A vadásztársadalmak tudati struktúráiban előforduló normatív alakzatokat még nem a gyakorlati tapasztalatok közvetlen vagy közvetett „racionalizálása", hanem egy ismeretlen — személytelen — hatalomra való hivatkozás jellemzi, s az előírás a cselekvés alanyára vonatkozóan sem tartalmaz utalást. S ez törvényszerű: „A korai nemzetségi közösségben, ahol az individuum önálló cselekvő szubjektumként még nem válik külön, a tabu az egész közösségi létre érvényes tiltást fejez ki (ennek vagy annak nem szabad végbemennie)." Drobnyickij finom megfigyelése, hogy a „tabuszerű előírásokban már előresejlik a »törvényhozó« (a totem-ős)". De e képzet már „azoknak a mitológiai hagyományoknak a körébe tartozik, amelyek arról szólnak, hogy mi »volt«", s ezen alakzatokkal a következő fejezetben foglalkozunk. A választóvonal világos: „a normatív és a motivációs tudat a tabut úgy éli át, mint teljesen személytelen »fizikai« szükségszerűséget, mint a dolgok örökérvényű állapotát".

Választóvonalról írtunk, úgy véljük, indokoltan. De e vonal nem térben és időben pontosan meghúzható, mozdulatlan valami, hanem egy folyamat kritikus pontja, egy folyamaté, amely az osztálytársadalmak koordinátáiban értelmezhető, s egyben jelzi a tabuk és a valláserkölcsök parancsszerű formái közötti érintkezési pontokat is. Ez azonban már új fejezet a társadalom és az etikai gondolkodás történetében.

Kódexek, törvénytáblák. Az osztálytársadalmak kialakulása és az erkölcs kifejlődése

A vas-, majd bronzszerszámok megjelenése az i. e. IV—III. évezredben, az egyre növekvő termékfölösleg, a „városforradalmak", az „isteni háztartások" meggazdagodása felgyorsítják azt a folyamatot, amelynek kezdeteiről a polinéz társadalmak jellemzése kapcsán szóltunk. Meggyorsul a vérségi-rokonsági kapcsolatokon alapuló nemzetségi-törzsi szervezet felbomlása; a kialakuló magántulajdon érdekkollíziók forrásává válik. Különféle formákban, más-más közvetítő mechanizmusok segítségével kialakulnak a *magántulajdon* történelmi típusai: az ázsiai, az antik és a germán termelési mód. A társadalom osztályokra bomlása ugrópontot jelent az erkölcs kialakulásának folyamatában.

Az ázsiai, az antik és a germán termelési mód e vonatkozásban is más-más történelmi alakzatokat és szerkezeteket hoz létre. Az egyén önállósulása, a természetes közösség „köldökzsinórjáról" való leszakadása sem azonos jellegű és dinamikájú. Mint Tőkei Ferenc írja: „Ázsiában ez a leszakadás érdemben nem történik meg, az európai ókorban a régi forma kettészakadásával megtörténik, végül az európai feudalizmusban a társadalom alapjává válik."

Az osztálytársadalom kifejlődésének formái igen bonyolultak, érdemi jellemzésükre nem vállalkozhatunk. Az erkölcs keletkezésfolyamatát nyomon követve csak vázlatosan idézzük fel az osztálytársadalom intézményeinek kialakulását azokban a társadalmakban, melyek története az erkölcs prehistorikuma szempontjából kulcsfontosságú. A sumér, a zsidó, a kínai, az indiai társadalom és a görög polisz történelmének néhány jellegzetességét e látószögből kíséreljük meg áttekinteni.

Az antagonisztikus érdekű osztályok kialakulásával, a társadalom szerkezetének hierarchikussá válásával az együttélés szabályozása új intézményeket követel. Megjelenik az *állam* mint a vagyonos osztályok

erőszakszervezete, és a társadalmi tudat is differenciálódik. A *magatartási szabályok* új jegyekkel gazdagodnak, és *funkciójuk* is módosul. Első formáik szokásokon és hagyományokon alapultak, közvetlenül beleszövődtek a törzs, a nemzetség életébe. A szokáson alapuló követelményeknek — még ha később misztikus formát öltöttek is — a törzs egyetemes vagy egyetemesnek vélt szükséglete, érdeke kölcsönzött evidenciát. A szabályok nem a közösség egyik vagy másik tagjának, részének javát szolgálták; betartásukban valamennyi csoporttag érdekelt volt. Az osztályok kialakulásával megszűnik az érdekek tagolatlan egyetemessége, a különböző rétegeket, osztályokat antagonisztikus ellentétek választják el. Ami az uralkodó rétegek, osztályok érdekében áll, az — legalábbis a leglényegesebb viszonylatrendszereket tekintve — keresztezi az elnyomottak, kizsákmányoltak érdekeit; ami az egyiknek értékes, hasznos, a másiknak káros. Ebből adódik, hogy az uralkodó csoportok szükségleteit, érdekeit igazoló értékrendet el kell fogadtatni, meg kell gyökereztetni. A *jogrend* az állam erőszakapparátusa segítségével szerez érvényt e követelményeknek. A magatartási normák meghatározott kategóriáit — lényegükből következően — nem az új államszervezet, hanem *közvélemény* szankcionálja. Fokozatosan önállósulnak a szabályozás, a társadalmi ellenőrzés új mechanizmusai, amelyek az *érvelés*, *bizonyítás*, *értékelés* új intézményeit feltételezik, s azt hivatottak bizonyítani, hogy az uralkodó osztályok érdekeit óvó, a vallási törvények által is szentesített magatartási normák az „Egész" érdekeit védik. Így épül rá a megszokások és hagyományok rendszerére egy magyarázatokon és beszélyeken alapuló ideologikus réteg: különféle erkölcsi törvénykönyvek, kódexek, majd később az etikai tanítások egész rendszere.

A tételes vallások fennmaradt korai dokumentumai arról tanúskodnak, hogy az erkölcsi elemeket tartalmazó követelmények önállósulása elősegítette az ember gondolat- és érzelemvilágának gazdagodását: az osztályerkölcsök kialakulása paradox módon együtt járt erkölcsi értékek, kívánatos személyiségjegyek, *emberi* — valamennyi ember számára elvben kötelező — tulajdonságok normatív tételezésével. A keleti despotikus társadalmakban és a görög poliszban e lehetőségek más-más módon realizálódtak, mégis hangsúlyoznunk kell: az erkölcs társadalmi funkciói már e kezdeti időszakban sem korlátozhatók az osztályelnyomás eszmei igazolására, jóllehet ez a funkció a rabszolgatartó társadalmakban nyilvánvalóan meghatározó.

E megállapítás a nagy világvallásokra is vonatkozik, amelyek azért tudtak e formációkat túlélő erkölcsi normákat, elveket megfogalmazni, mert nemcsak „pillanatnyi" érdekeket igazoltak, hanem egyidejűleg megfogalmazták és rendszerükbe integrálták a társadalmi együttélés elemi szabályait, évszázadok során kikristályosodott tapasztalatait.

A fent vázolt folyamatok bonyolult átmenetek során jutottak érvényre. A társadalmi együttélés jogi és erkölcsi szabályozásának szükséglete nem azonnal és nem „tiszta" képletekben hívta életre a jogi és erkölcsi rendszereket; az első törvénykönyvek és a tételes vallások előírásai is magukba ötvöztek megszokáson és hagyományon alapuló mozzanatokat, így hosszú időn keresztül megőrizték a talio-elv bizonyos elemeit. A kezdeti korszakokban hiányoznak az általánosító fogalmak, s még inkább az egységesítés, a különböző követelmények rendszerezése; a személyes felelősség is elmosódott még.

AZ ÓKORI MEZOPOTÁMIA ERKÖLCSE A TÖRVÉNYKÖNYVEK ÉS AZ IRODALOM TÜKRÉBEN

A Hammurapi-kódex

A fennmaradt ékírásos jogok, vallási dokumentumok, az első írásos törvénykönyvek és kódexek forrásértéke rendkívül jelentős, noha nem téveszthetjük szem elől a jogtörténészek figyelmeztetését: „az ókor korai jogára vonatkozó ismereteink meglehetősen korlátozottak, gyakran szegényesek, darabosak". Az ékírásos jogok közül a Hammurapi-kódex, az Esnunnai Törvénykönyvek, az asszír, valamint a hettita jogkönyv anyagát elemezte behatóan a jogtudomány. E források közül a legjelentősebb a Hammurapi-kódex, amely i. e. 1792—1750-ben keletkezett.

Mezopotámiában már az i. e. III. évezredben, az akkád dinasztia idején kialakultak a társadalmi együttélés szabályozásának ideologikus formái; a hagyományon alapuló szabályozás dominanciája már nem egyértelmű; a király önmaga által alkotott törvények alapján uralkodik. De még a bábeli (babiloni) dinasztia megalapítójának, Hammurapinak a törvénykönyve is megőrzi a sumér törvények számos

elemét, s a szokás is fontos, sőt egyes kutatók szerint a legfőbb jogforrás marad.

A kódex olyan viszonyok terméke, amelyek közepette a társadalmi ellenőrzés hagyományos formái önmagukban már elégtelenek. Újra a jogtörténész, Varga Csaba szavait idézve: „E korai kódexek létrejötte alapvetően abból fakadt, hogy a termelés eszközeinek és viszonyainak fejlődésével, a hódító hadjáratok eredményeként a történelemben elsőként olyan *differenciált közösségű, mélyülő osztályellentétek* által szabdalt, nagy kiterjedésű, *nagyszámú lakosságot magukba foglaló birodalmak alakultak, amelyekben a gyorsuló fejlődésnek megfelelő adaptálódás igényeit* már nem elégítette ki a szokásjognak ősi, a közösséggel együtt élő, hagyományozódó, töredékszerű változásokat viszont nem ismerő formája."

A Hammurapi-kódex ideologikus jellegét és vallási-erkölcsi motiváltságát jól tükrözik bevezető szavai: „Amikor Annum, a magasságos, az Annanaku királya [és] Enlil, az egek és a föld ura, az ország sorsának meghatározója Marduknak, Éa első fiúörökösének, az összes népek fölötti enlilséget hivatásul adták, [...] állították fel számára ugyanakkor Hammurapit, a felséges fejedelmet, az istenfélőt, engemet is abból a célból, hogy az igazság az országban felragyogtassék, a gonosz és elvetemült kiirtassék és hogy a hatalmas a gyöngét meg ne károsíthassa [...] Annum és Enlil a nép »húsának feljavítása« érdekében nevemen neveztek. Hammurapi a pásztor, Enlil elhivatottja vagyok én: felhalmozója a bőségnek és a gazdagságnak: felékesítője minden néven nevezhető dologgal Nippurnak, az »Ég és Föld köldökének« [...]"

Az isteni eredet megfogalmazása mellett a szövegben a különös figyelmet érdemlő mozzanat az „igazságnak", a „gyöngék" védelmének a hangsúlyozása. Ezek a morális elemek nem előzmény nélküliek. Már az i. e. III. évezredből származó sumér és egyiptomi sírköveken találtak ilyesféle feliratokat: „Sohasem vettem el bármit is, ami más személy birtoka volt [...] Sohasem éltem erőszakkal senkivel szemben." Egy megyei kormányzó sírfeliratán a következőket olvashatjuk: „Kenyeret adtam az éhezőnek; ruhát osztottam a mezítelennek [...], sohasem forgattam ki senkit birtokából." Törvénykönyvben rögzítve azonban itt találhatók először — igaz, jogi elemekkel összefonódva — ilyen jellegű megállapítások.

A Hammurapi-kódex a kialakuló magántulajdonosi viszonyok, a vagyoni differenciálódás számos jegyét magán viseli. Védi a hitelezőt

az adóssal szemben, szentesíti a kistermelőnek a pénz tulajdonosa általi kizsákmányolását. Törvényesíti az adósrabszolgaságot: a hitelező nemcsak az adós földjét foglalhatja le, hanem gyermekeit, feleségeit és őt magát is megszerezheti zálogul. A kereskedelmi társas vállalkozást a pénztulajdonos érdekei szerint szabályozza, a munkát végző társ által elkövetett csalást szigorúan bünteti. Megállapítja — akárcsak a későbbi hettita és asszír törvények — a maximális árakat, béreket, a kölcsön kamatait. Vagyis szavatolja a tulajdon (rabszolga-, föld- és egyéb tulajdon), birtok, adományozott birtok, a szerződés (adásvétel, vállalkozás, zálogszerződés, munkaszerződés, fuvarozás, letét, kölcsön, hitel, haszonbérlet), örökösödés és örökbefogadás, árak, bérek és napszámok tarifája, válás védettségét. (101—125. §)

A szabályok jellegét, a szankciók szigorúságát két példával szemléltetjük. A 6. §-ban ez áll: „Ha egy *awēlum* [„nemes", szabad ember] az isten vagy a palota tulajdonát ellopta; ez az *awēlum* ölessék meg; ugyanúgy az, aki a lopott holmit kezéből átvette, ölessék meg." A 7. § pedig így intézkedik: „Ha egy *awēlum* akár ezüstöt, akár aranyat, akár rabszolgát, akár rabszolganőt, akár bármi néven nevezhető dolgot *awēlum* fiának rabszolgájának kezéből tanúk vagy szerződés nélkül megvásárolt vagy akár őrzésre átvett: az illető *awēlum* tolvaj ölessék meg."

A kódex őrzi a törzsi-nemzetségi társadalom intézményeinek „kövületeit", a talio, az önbíráskodás elemeit, de ezek funkcionálisan a kialakult magántulajdon védelmét, a társadalmi kiváltságok biztosítását szolgálják:

„Ha egy *awēlum awēlum* fiának szemét elpusztította: pusztítsák el az ő szemét." (195. §)

„Ha *awēlum* csontját törte el, törjék el az ő csontját." (197. §)

„Ha *muškenum* [polgár] szemét pusztította el vagy *muškenum* csontját törte el; egy mina ezüstöt fizessen." (198. §)

„Ha *awēlum* rabszolgájának szemét szúrta ki, *awēlum* rabszolgájának csontját törte el: [a rabszolga] árának felét fizesse le." (199. §)

Az előírásokban kifejezően kapcsolódik össze a talio-elv és az új kiváltságok védelme. Egyidejűleg a kompenzáció elvének térhódításáról is tanúskodnak: a közvetlen fizikai megtorlást bizonyos esetekben anyagi ellenszolgáltatás helyettesíti vagy egészíti ki, szigorúan hierarchizálva a kötelezettség mértékét:

„Ha egy *awēlum* akár szarvasmarhát, akár juhot, akár szamarat,

akár disznót vagy akár hajót lopott, ha az istené, ha a palotáé: harmincszorosan adja vissza; ha *muškenumé*, tízszeresen térítse vissza; ha a tolvajnak adnivalója nincs: ölessék meg." (8. §)

A törvénykönyv egyes esetekben a „bírói" ítélet szükségességét hangsúlyozza, s a bíró felelősségét is körülírja. (5. §) Máskor közvetlen felhatalmazást ad, hogy a szankciót érvényesítsék. A talio-elv továbbélése éppen ezekben a paragrafusokban a legnyilvánvalóbb. Például: „Ha egy *awēlum* házában tűz üt ki, egy *awēlum*, aki oltásra jött, a ház gazdájának a holmiját elvitte magának: ez az *awēlum* ugyanebbe a tűzbe vettessék." (25. §) Vagy — ha lehet — még kifejezettebb formában: „Ha egy *awēlum* rablást követvén el, elfogatott, ez az *awēlum* ölessék meg." (22. §)

Szigorú szankciók sújtják a házasság, illetve az apajogú család intézményét sértő cselekményeket is. „Ha egy *awēlum* felesége más férfival fektében éretett; megkötözvén vessék őket vízbe. Ha az asszony ura életben hagyja feleségét: a király is életben fogja hagyni »szolgáját«." (129. §) Súlyosan büntetik a vérfertőzést. „Ha egy *awēlum* tulajdon lányát ismerte meg, ezt az *awēlum*ot a városból űzzék ki." (154. §) Az Esnunnai Törvénykönyvekben, az asszír és a hettita jogkönyvekben a szexuális deliktummal kapcsolatban hasonló szankciókat találunk.

Ugyanakkor a családon belüli kapcsolatok szabályozásában erősödnek a „magánjogi" és a jogilag nem szankcionálható erkölcsi kötelmek. Az előbbire példaként idézzük a 138. §-t. „Ha egy *awēlum* főfeleségét, aki fiakat szült neki, el akarja bocsátani: a pénzt, amennyi a házassági díja [volt], adja oda neki, s ezenfelül a »házassági ajándékot«, amelyet [a nő] atyja házából hozott, teljes egészében szolgáltassa ki neki, és úgy bocsássa el őt."

Hogy férfi és nő kapcsolatának személyes, érzelmi elemeivel számoltak, arról a törvénykönyv 142. §-a tudósít: „Ha egy asszony férjét meggyűlölvén »Hozzám ne nyúlj!« mondotta [neki]: a [nővel kapcsolatos] tényálladék kerülete hatóságánál [?] állapíttassék meg, s azután ha [a nő] gondos volt, s hibával nem bírt, férje ellenben »eljárván« nagyon megkeserítette őt: ennek az asszonynak ne legyen büntetése: »házassági ajándékát« vévén költözzék atyja házába."

A Hammurapi-kódex nem a származás, hanem a *területi összetartozás* „vonatkozási rendszerében" biztosítja a „kollektív identitást" az uralkodó alakjával. E fejlődési szakasz jellegzetességeit Habermas abban összegezi, hogy a már hagyománnyá vált mítosz leválik a társadalom

normatív realitásairól és részben az objektivált természetről: a mitikus világképek legitimálják az uralmi rendek, az uralkodó nevében megfogalmazott törvényeket.

Alakilag-logikailag a *kódex* „mint tisztán gyűjtő képződmény [...] már egy magasabb általánossági fokra emelkedett gondolati rend fejlődésére utal — írja Drobnyickij. — A különálló norma még elgondolható egyedül a szituációtól függően is, az emberi tudatban sporadikusan is előfordulhat minden esetben, amikor olyan körülmények lépnek föl, amelyek bizonyos akciókat vagy azok elutasítását megkövetelik. A kódexformában való gondolkodás ezzel szemben nemcsak jobb emlékezőképességet igényel, hanem olyan tudatot is, amely már képes a normák összességét a különböző helyzetektől függetlenül mint élet*törvényeket* is felfogni (voltaképpen csak ettől a pillanattól beszélhetünk arról, hogy a norma »megdermedt gondolat«, megkülönböztetve ezzel a közvetlenül cselekvésre késztető tényezőktől). Ezenkívül ha minden norma mögött egy olyan sajátos cselekvéstípus áll, amely az összes többitől különbözik, akkor a kódexben az összes norma olyan egyetlen sorba rendeződik, ahol mind *egyformán* kötelező érvényűek." A Hammurapi-kódexet ezért tekintjük az erkölcs prehistorikuma szempontjából fontos dokumentumnak.

Az ékírásos irodalmi emlékek

Az erkölcsi tudat artikulálódásának nem kevésbé fontos dokumentumai a *mezopotámiai irodalom* emlékei: himnuszok, versek, papi intelmek, parancsok. Az ékírásos irodalom alkotásait nem keltezték, jórészt szerzőiket sem ismerjük.

E gazdag emlékanyagot természetesen irodalmi-esztétikai vagy vallástörténeti szempontból nem jellemezhetjük; e rövidebb-hosszabb névtelen feliratokat, intelmeket, imákat az *erkölcsi érzék*, a *morális felelősségtudat* kialakulásának dokumentumaiként idézzük. (A töredékesség a korai emlékeknél nem műfaji sajátosság, hanem azon egyszerű tény következménye, hogy a sorozatoknak csak egyes darabjai ismertek, illetve az agyagtáblák még a föld alatt vagy az ásatások során helyrehozhatatlanul megsérültek.)

Az egységes államszervezet kialakulásának folyamatában a törzsi istenségek sorából kiemelkedik *Marduk*, akire Hammurapi törvény-

könyvének bevezetése szerint is az „istenek ráruházzák a főhatalmat", az *enlilséget*. Az ékírásos irodalom a nagy istenek között őrzi *Anu* és *Éa* istenség nevét is.

A sumér—akkád kultúra emberi alázattal fordul istenei felé, mindenekelőtt az ő bölcsességükre, mindenható akaratukra hagyatkozik. A himnikus sorokból, varázsszövegekből, intelmekből ugyanakkor felsejlik, hogy az isteni gondviselésbe vetett hit már nem feltétlen. A társadalom válságtünetei, a despotikus államkeretek felbomlása vagy meggyengülése, az egyéni szenvedés értelmetlensége felkeltette a gyanút, hogy az istenek nem mindenhatók, s erősítette azt a felismerést, hogy a vallásos hit elveinek (a törvényeknek) ellentmondanak a köznapok. Megkérdőjeleződik az istenhez való hűség és az alattvalói kötelesség azonossága, az „istenvilág" és az „embervilág" természetes egysége. A királynak is vannak kötelességei, tetteiért ő is *felelősséggel* tartozik. Mint a „*Királytükör*"-ben olvashatjuk:

latroknak tanácsán ha jár —
országában az erkölcs megrothad;
ha meg Éa bölcsességére hallgat —
egyenes úton haladhat előre,
lépéseit az istenek vezérlik [...]

A személytelen túlvilági hatalmak sorsformáló erejébe vetett hit jelen van még e kultúrában, jóllehet szerepük már nem kizárólagos. Ilyen hatalom a gonosz *etimmu*. Az egyik alkalmi imában olvashatjuk:

Ó, Samas, gonosz etimmu üldöz engem
hosszú ideje már,
belém csimpaszkodik, nem hágy magamra
minden nap kergetvén kerget,
minden éjjel ijesztgetvén ijesztget
soha nem tágít mögülem,
testem szőrét égnek mereszti,
homlokomat árnyékokkal elborítja
szemem tükrét félelemmel beleheli [...]

Imák és zsoltárok sorában ismétlődik a kiszolgáltatottság motívuma, másokban a tudattalanul elkövetett vétekre hivatkozva kérik a fel-

mentést: úgy tetszhet, e kultúra még nem is ismeri a személyes felelősséget. A részletezőbb elemzés nem erősíti meg a feltételezést. Közvetve az „akaratlan", „szándéktalan" formula megjelenése is igazolja: problémává lett az egyén személyes felelőssége a bűn elkövetésében. A *Bűnbánó zsoltár — valamennyi istenhez* című töredékben olvashatjuk:

Nem ismerem a vétket, amit vétkeztem
Nem ismerem a hibát, amit hibáztam
Rossz néven tőlem istenem ne vegye!
Rossz néven tőlem istennőm ne vegye!
.....
Az ember süket és tudatlan.
Az ember, bárminek nevezzék —
ó, Uram mit tudhat az ember?
Rosszat is, jót is cselekedhet;
de bármit tesz, mégis tudatlan.
Istenem, szolgádat ne sújtsd le!
Ingovány vizébe zuhantam,
merülök, süllyedek, —
kezedet nyújtsd ki értem!
A rosszat, amit tettem, jóra változtasd!
Szórd a szélbe bűneimet!
Vétkeimet szennyes ruhaként húzd le rólam!

E zsoltár, akárcsak a különböző varázsénekek, azt a képzetet erősíti, hogy isten akaratának vagy a varázsszavaknak a bűn, a szenvedés, a betegség „elűzésében" nagyobb a szerepük, mint a gyógyításnak vagy a belülről vezérelt magatartásnak. Mégis fontos elem, hogy a jóságról és a bűnről mint utólag pontosan minősíthető jelenségről szólnak. Van tehát képzetük az isteneknek tetsző, illetve nem-tetsző magatartásról. Ám ha ezek rögzülnek a társadalmi emlékezetben, az ítélet normává transzformálódik és előreláthatóvá válik a cselekedet lehetséges következménye.

Ez természetesen hosszú folyamat eredménye, de hogy e kikristályosodási folyamat végbement, azt többek között egy ráolvasás-gyűjteményből való „bűnjegyzék" is tanúsítja:

Oldozzátok föl
ó, nagy istenek,
.....
„nem"-et mondott „igen" helyett,
„igen"-t mondott „nem" helyett;
ujjal mutatott felebarátjára,
hazug beszéddel vádaskodván;
sok nagy gonoszságot gondolt,
sok csalárdságot eszelt ki;
becsmérelte istennőjét,
káromolta istenét;
nem-jó szándékkal rosszat mondott,
rosszat mondott, másodszor is,
mások szájával rosszat mondatott;
megkörnyékezvén bírákat, tanúkat,
vesztegetéssel igaztalan pört nyert;
sanyargatott egy szegény özvegyasszonyt,
egy másikat kiűzött otthonából;
fiút apától elszakított
apát fiútól elválasztott,
leányt anyától elszakított [...]
testvért testvértől elszakított,
társat a társtól elválasztott,
barátot baráttól elszakított [...]

E sorokból első olvasásra is felismerhető az emberi viszonylatok gazdagodása, s ami még figyelemre méltóbb: ösztönösen tudatosuló *erkölcsi minőségük*. A szülő—gyermek viszonyon túl a szöveg *értékes* kapcsolatként jellemzi a barátságot, s nemtelen rosszként a hazug beszédet, isten és más ember káromlását, a tudatos rágalmazást, a vesztegetést, a megkörnyékezést. A „szituatív normafelfogáson" való túllépés tendenciájának erősödéséről tanúskodik, hogy a legyőzöttekkel szembeni durva magatartásról is elítélően szól, vagyis egyetemesebb jelentőséget tulajdonít az elfogadott normáknak.

A „bűnjegyzék"-ből az ókori Kelet viszonyai között fejlett áru- és pénzgazdálkodás meglétére következtethetünk. Olyan időszakban született, amikor kiépültek a rabszolgatartó társadalom intézményei, erős a magántulajdon, fejlettek a cserekapcsolatok:

hamis mértékkel, hamisan mért,
igaz mértékkel, igazán nem mért;
rossz ezüstöt elfogadott,
jó ezüstöt nem fogadott el;
megtagadta örökösét,
vér szerint való utódját kitudta;
jogtalan határt határolt,
jogos határt nem határolt,
odábbtolt mesgyecöveket;
szomszédja házát elpörölte [...]

A magán- és személyi tulajdon megsértését a szöveg nemcsak törvénysértésnek, de „nemtelen" cselekedetnek, sőt jellemhibának minősíti. Először a sumér—akkád irodalomban találkozunk azzal, hogy a társadalom a közösség tagjaitól mint egyénektől kéri számon a morált, pontosabban hogy olyan jellemvonásokat, tulajdonságokat fejlesszenek ki magukban, amelyek képessé tesznek erkölcsös cselekedetre. Először fogalmazódik meg tehát az igény, hogy a *morális minőség* a *személyes magatartás állandó tulajdonságaiban nyilvánuljon meg.* (E folyamat kezdeteiről, első kibetűzhető, jóllehet karakterisztikus megnyilvánulásairól szólunk, nem kiteljesedésükről.) Mert a „folyamatos" vétség oka e költői műben már nem „ismeretlen szellem", „kiszámíthatatlan sors", hanem a rossz jellem, a torz személyiség, a nem méltó gondolat:

bár igaz-szájú, ám hazug-szívű,
nyelve alatt hazugság lakozik,
szája „igen", szíve pedig „nem";
fenyegetést, rémítést tervez,
pusztítást, elveszejtést, rombolást;
gyűlölködésre, gonoszságra készül,
meglop, megrabol, fosztogat,
vagy másokat bír rá, hogy azt tegyék;
kezét gonoszságba mártja;
szája förtelmességet szól,
ajka indulatosságot;
elméje nem-méltót gondol,
tisztátalan dolgot jegyez meg [...]

Bizonyosan állíthatjuk tehát, hogy e kultúrák fejlett szakaszában kezdett felsejleni: a cselekedetek nem függetlenek az egyén állandónak tekinthető személyes tulajdonságaitól.

A *Hadd hódoljak a bölcsesség urának* című vers már az ószövetségi próféták filozófiai ihletésű szavait előlegezi. Nem egyszerűen normakövetésről vagy -sértésről esik szó, hanem az ember *léthelyzete* tudatosul a vallásos világkép keretein belül:

Balga és együgyű ember hogyan is járhatná végig az isten útját?
Aki tegnap még élt, mára már halott —
sietősen lépett a sötétedésbe, s nyomban eltapostatott.
Aki az előbb vidáman énekelt, egyszerre elkomorodik, s máris nyög,
mint a siratóasszony.
Tenger az emberi elme, szünet nélkül hullámzik, pillanatonként
változik.
Nagy szükségben elnehezedünk, holttesthez válunk hasonlóvá,
De lakjunk csak egyszer jól, istennek képzeljük magunkat!
Szerencsénkben fecsegünk-locsogunk, helyünket se leljük, röpülnénk,
szállnánk föl az égbe,
balsorsunkban meg lógatjuk fejünket, és süllyedünk egyre mélyebb
mélységekbe, le a poklok fenekére!

A *Panaszok és nyugtatások* című filozófiai költeményt az összehasonlító vallástörténet párhuzamba állítja az ószövetségi *Kóhelet* könyvével (ennek jelentőségéről később részletesen szólunk), s ezért a külföldi szakirodalomban a *Theodicea* elnevezést kapta. (Ez az egyetlen az idézett alkotások közül, amelynek szerzője is ismert: Szaggil-kinam-ubbib.)

A törvénytiszteletet Szaggil-kinam-ubbib is követeli, amint ahogy a vágyak megzabolázására is tanít, de sugallja: a „dolgok világában" — a hatalmi jogosítványok, áruk, rabszolgák cseréjében — az erényes ember nem feltétlenül sikeres. Ellenkezőleg:

Aki sem istent, sem embert nem ismer,
bizony, az jár a siker útján,
míg az isten-magasztaló, ember-tisztelő
elszegényedik, megaláztatik.

Zsenge ifjúságom idejétől
az isten parancsát követtem,
meghajtott fővel, sóhajtással
kutattam istennőm szándékait.
Mégis, mi jutott osztályrészemül?
Igavonás csak és semmi más!

A próféták előfutáraként a költő mégis vallja: nincs jogunk lenézni a törvényeket, gúnyolni a szokásokat. Mert a bölcs akkor is isten szavát követi, ha *csak* tisztesség az osztályrésze. S az a bölcs, aki áthágja isten parancsát, nem igazán tudós: a látszatvilágot ismeri s nem isten titkait.

Mondottam már: az isten szíve
mint a távoli ég;
a halandó ember előtt
megismerése rejtve marad.

Ez tehát a végső szó?! Nem. A költő fájdalmában Istent is elmarasztalja, mert eltűri a rosszat.

Nyisd ki füled ajtaját
figyelj szavamra
oszd meg gondjaimat velem
uram, barátom!
Magasztalják annak a nevét, szándékát.
aki a gyilkolást megtanulta,
de kígyót-békát kiáltanak arra,
aki bűn nélkül való, tisztaszívű.
Törvénnyel igazolják a gazembert
megerősítik jogtalan jogában,
de a törvénytisztelőt, jog-nem-sértőt
igazában is háborgatják, üldözik.

Mint később az Ószövetség próféciáiban: ismétlődnek a megtorlatlan bűnök, s a panasz: a jóság nem nyeri el jutalmát. A költemény nem oldja fel az ellentmondást, csak egy kérelemmel zárja vádoló-panaszló szavait:

Samas pedig, a népnek pásztora,
Istenhez méltó módon pásztorkodjék!

Megtaláljuk a mezopotámiai irodalom hagyatékában az első „gyakorlati-életfilozófiai kézikönyvet", vagy legalábbis e műfaj közvetlen előzményét is. Mint később látni fogjuk, ennek is van közvetlen folytatása az Ószövetségben. Csak néhány aforisztikus verssort idézünk szemléltetőül:

Hogy nyugodt alvásod legyen,
pontosan végezd a dolgodat!

Elmégy és elveszed az ellenség földjét —
eljön az ellenség és elveszi a te földedet.

Akit szeretsz,
annak igáját is húzod.

Ha rosszat teszel barátoddal
mit cselekszel majd ellenségeddel?

Vagy egy példabeszéd, amely az áru- és pénzviszonyok meglétét is félreérthetetlenül tanúsítja:

A barátság felbomlik,
Az üzlet örökre szól.

Az „*Um-napisti*" *tanácsaiból* című töredék, melynek keletkezési ideje szintén ismeretlen, más kicsengésű. Itt a *megértés*, az *alkalmazkodás*, az *önvizsgálat* erényei a jellemzők. Néhány verssora szinte az evangélisták morálját előlegezi.

Ha bölcs vagy, ésszel élj, jól sáfárkodj a szóval,
okkal nyisd föl a szád, óvatosan beszélj —
igéidet úgy mérd, mint drágaköveket,
melyeknek értéket épp ritkaságuk ád.

Sértőt, gyalázkodót messzire elkerülj,
s magad se szólj soha félvállról senkihez!

Ha *te* veszekszel, oltsd el haragodat;
veszekedés a jog megtiprója;
védősánc — de olyan, amely az ellenség
gyöngéjét keríti körül:
csak aki lerombolja, gondol a barát dolgával!

Ne tégy rosszat ellenségeddel!

Rossz tett helyébe jót cselekedjél!

Ellenséged iránt irgalmas légy!

Kenyeret szelj az éhezőnek,
bort tölts a szomjúhozónak,
a szűkölködőt fölruházzad,
tiszteld az alamizsna-kérőt —
ott fönn az isten, istene, örvend,
Samas örvend — jóval fizet a jóért!

Mocskos beszéddel szádat meg ne fertőzd:
tiszta legyen szavad, gondolatod!

Megint másfajta világ-, ember- s ebből következően erkölcsszemléletet tükröz *Az úr meg a szolgája* című költemény, amelynek újasszir és babilóniai változatai maradtak fenn.

Hahn István e költeményt az ószövetségi Kóhelet (Salamon prédikátor) kételyeivel és borúlátásával rokonítja. Mint írja: „Nem az úr szeszélyessége és állhatatlansága, nem is a szolga mindenre fejet hajtó, és az úr minden ötletét igazolni tudó érvelése a megdöbbentő ebben a költeményben, hanem az a szemlélet, amely minden emberi törekvésnek, lázadásnak és megnyugvásnak, jótéteménynek és erkölcstelenségnek relatív és végső soron egymással egyenértékű voltát vallja, amely minden emberi magatartásra és bármilyen elvi állásfoglalásra megtalálja az érvet és ellenérvet, amely mindent, de ugyanannak ellenkezőjét is képes igazolni." Íme néhány jellemző sor:

„Hé szolgám, engedelmeskedj!"
„Igen, uram, igen!"
„Házat akarok építtetni!"
„Építtess, uram, építtess!
Örvend és ujjong benne majd a szíved!"
„Hé, te szolga!
Mégsem építtetek házat!"
„Ne építtess, uram, ne építtess!
Aki házat építtet, előre tudja:
egyszer örökre kiviszik abból a házból!"

Vagy egy másik szakasz, amelyben — mint Hahn István írja — „az erkölcsi nihilizmus határát súroló, relativisztikus szemlélet nem riad vissza élet és halál végső kérdéseivel szemben sem":

„Hé, te szolga!
Mégse teszek jót országommal!"
„Ne tegyél uram, ne tegyél!
Túrd csak fel a sírdombok pusztaságát,
kapard elő az ősök csontjait
s vallasd meg a porladó koponyákat:
gazdájuk jót vagy gonoszat tett-e vajon?"

E sokszólamú költészet azt példázza, hogy a sumér—akkád, majd a nyomaiba lépő újasszír kultúra a vallásos gondolkodás kereteiben eljutott *az erkölcs sajátos mozgástereinek észleléséig, megfogalmazásáig: megkezdődik az erkölcsi minőség definiálódása, határozottan körvonalazódik a személyes tulajdonságok pozitív vagy negatív minősítése.* E kultúrák története egyidejűleg azt is dokumentálja, hogy *az erkölcs fejlődése nem lineáris*, hogy *az erkölcsi romlásnak is van előzménye, illetve folytonossága* a hanyatló társadalmakban, minden felbomló kultúrában.

Az ún. ázsiai termelési mód kialakulása és megszilárdulása maga is sokféle módon és különböző átmeneti alakzatokon keresztül valósult meg. A keleti despotikus államok is ilyen átmeneti alakzatoknak tekinthetők. Az e területeken kialakult birodalmak többnyire nem bizonyultak tartós képződményeknek. Sok más ok mellett ezt az is magyarázza, hogy a mitikus világkép szinkretisztikus kibővítése nem tudja biztosítani a parancsolatok és normák igazolását, a fel-

építmény intézményeinek eszmei egységesítését. Az uralmi normák tartósságáért folytatott harc — éppen a válsággócokban — is motiválta a mitikus gondolkodással való szakítást, a „vallásalapítók" színre lépését, az univerzalisztikus igényű világértelmezések létrejöttét.

E változások jellegét először az Ószövetség szövegein kívánjuk szemléltetni.

ÓSZÖVETSÉG. PRÓFÉTAI MOZGALMAK

Mózes törvényei

Az Ószövetség — e páratlan értékű kultúr- és vallástörténeti dokumentum — műfajilag igen sokarcú: törvénygyűjtemények, életképek, elbeszélések, hitregék, győzelmi himnuszok és temetési énekek egyaránt megtalálhatók a művek szövegeiben.

Az Ószövetség különböző részei nem egy időben születtek. A tízparancsolat első változatának keletkezési idejét az i. e. XV. század közepe és a XIII. század közepe közé teszik a történészek. A legrégebbinek elismert irodalmi töredék, az ún. Debóra éneke, az i. e. XII. században keletkezett (Bírák könyve 5. fejezet), míg az Ószövetség legkésőbbi része, a Dániel próféta könyve, i. e. 168—165 körül. (Egyes feltételezések szerint némely zsoltár még későbbi eredetű, s egyes betoldások keletkezését is i. e. 130—100-ra teszik.) Több mint egy évezred megszenvedett tapasztalatait kristályosítják ki tehát e szövegek, amelyeknek gyűjtését, válogatását, egybeszerkesztését, valamint kanonizálását az i. e. V. században kezdték meg. Így a Mózesnek tulajdonított Ötkönyv i. e. 400 körül lett a zsidó nép szentkönyve. Az Ötkönyvhöz kapcsolódó történelmi-elbeszélő és prófétai jellegű művek összeállítása később történt.

Az Ószövetség nemcsak az ókori zsidó nép kollektív emlékezete: mítoszaiban, erkölcsi intelmeiben, magatartási szabályaiban különböző kultúrák szájhagyomány útján közvetített vagy írásban rögzített rekvizitumai rétegződnek egymásra. Napjainkban az ókortörténészek már bizonyítottnak tekintik, hogy Mózes számos törvénye a Hammurapi-kódexszel mutat analógiákat. Az újabb kutatások más ókori keleti törvénykönyvek — az Un-Namun gyűjtemény (i. e. 2100 körül), az isini Lipit-istar gyűjtemény (kb. i. e. 1930),

valamint i. e. 1300—1250 táján keletkezett asszír és hettita törvények — hatását is dokumentálták. Az ékírásos irodalom alkotásai között is sok van, amely — mint azt Hahn István kutatásai is bizonyítják — tartalmilag és szerkezetileg hasonlít a Jahvét magasztaló zsoltárokhoz, bibliai énekekhez. Az ókori egyiptomi irodalomban gyakori „intelmek" hatása is valószínűsíthető. Amenemhét fáraónak fiához intézett tanácsai például szinte szó szerint megegyeznek a Salamonnak tulajdonított Példabeszédek könyvével.

A zsidó törzsek — pontosabban a szemita csoportokhoz tartozó őseik — az i. e. II. évezred derekáig a Szináj-félszigeten éltek. Fő foglalkozásuk a nomád pásztorkodás volt. Az egyiptomiakhoz, a babiloniakhoz és az ókori Kelet más népeihez viszonyítva gazdasági, társadalmi, kulturális fejlettségük alacsony volt. A társadalom strukturális alapja a törzsi szervezet. Amikor az Ószövetség Izrael tizenkét tagjáról beszél, ezen a törzsek értendők. Az Ószövetség számos intelme még e történelmi korszak rekvizituma. Erre utal a szövegben a vérbosszú intézménye, a talio-elv.

Palesztina őslakosai a kanaaniták voltak, róluk nevezték az országot Kánaánnak. A Palesztina elnevezést a zsidókkal körülbelül egyidőben betelepedő népek egyikéről, a filiszteusokról kapta. A Jordán völgyében — a terület legtermékenyebb részén — igen korán kifejlődött a földművelés és a gyümölcstermesztés, különösen a szőlészet. Fontos karavánutak vezettek keresztül az ország területén. A zsidó törzsek letelepedése idején a Jordán völgyében már eléggé népes városok voltak. A behatoló barbárok irgalmatlanul pusztították, kifosztották az őslakosságot, majd később egy részükkel összekeveredtek. Az állattenyésztő zsidó törzsek fokozatosan megtanulták a fejlettebb szinten élő kánaániaktól a földművelést és áttértek a letelepedett életformára. A korábban széttagolt törzsek — i. e. 1300 körül — már Kánaán földjén léptek tartós törzsi szövetségre.

A „*szövetség*" szó fontos kötelékre utal, amelyet az Ószövetség elnevezés is őriz. A törzsi-nemzetségi viszonyok kohéziós erőit új viszonylatok tartósítására kívánták hasznosítani. A „szövetséget" — transzcendens aktusra hivatkozva — a zsidó nép egész életvitelét, kapcsolatrendszerét meghatározó alaptörvényként jellemezték. Az ősatyák istenével azonosított Jahvéval kötött szövetség — a vallás tanítása szerint — az istenséget és a nép minden tagját volt hivatott szorosan összefűzni. A „szövetség" — a kollektív identitás — való-

ságos földi indoka az a törekvés, hogy megteremtsék a külső hódítókkal szembeni hatékonyabb védekezés lehetőségét. Védeni kívánták továbbá a nemzetségi földtulajdont: úgy tetszhetett, a föld-magántulajdon rendszere összekapcsolható a nemzetségi-törzsi birtokállomány fenntartására irányuló törekvésekkel, s ennek keretéül épp e „szövetség" szolgálhat.

Izrael népének szociális státusa e földrajzi térségben korántsem egyedülálló. Pákozdy László hívta fel újólag a figyelmet arra, hogy az Egyiptomból Kánaán mellett, a mai Libanonon és Szírián át egész a Tigris és Eufrátesz völgyéig félholdszerűen ívelő — „termékeny félholdnak" is nevezett — sztyeppeövezeten számos nomád törzs törzsközi szövetségek formájában élt. „A legelőkért, kutakért, állatokért, utakért szakadatlanul küzdő csoportok megmaradásának alapja, föltétele a *szövetségi hűség (heszed)*, az emberi szolidaritás, az elvállalt egyezményes normák érvényre juttatása[...] Ennek a legősibb állapotnak az elemi normái, amelyek nélkül közösségi élet nem lehetséges, találhatók meg a *Tíz parancsolat*ban, a »*Dekalogus*«-ban [a szó »tíz (isteni) igét« jelent]."

A *Dekalogus*nak három változatát ismerjük. A legismertebbet — éppen a Szináj-hegyi szövetségkötéssel összefüggésben — Mózes 2. könyvének 20. fejezetében találjuk. E parancsolatok az alábbi követeléseket fogalmazzák meg a zsidókat Egyiptom földjéről kivezető Úr nevében:

„A tíz parancsolat.

És szólá Isten mindezeket az igéket, mondván:

2. Én, az Úr, vagyok a te Istened, a ki kihoztalak téged Egyiptomnak földéről, a szolgálat házából.

3. Ne legyenek néked idegen isteneid én előttem.

4. Ne csinálj magadnak faragott képet, és semmi hasonlót azokhoz, a melyek fenn az égben, vagy a melyek alant a földön, vagy a melyek a vizekben a föld alatt vannak.

5. Ne imádd és ne tiszteld azokat; mert én, az Úr a te Istened, féltőnszerető Isten vagyok, a ki megbüntetem az atyák vétkét a fiakban, harmad és negyediziglen, a kik engem gyűlölnek.

6. De irgalmasságot cselekszem eziziglen azokkal, a kik engem szeretnek, és az én parancsolatimat megtartják.

7. Az Úrnak a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd; mert nem hagyja azt az Úr büntetés nélkül, a ki az ő nevét hiába felveszi.

8. Megemlékezzél a szombatnapról, hogy megszenteljed azt.
9. Hat napon át munkálkodjál, és végezd minden dolgodat;
10. De a hetedik nap az Úrnak a te Istenednek szombatja: semmi dolgot se tégy azon se magad, se fiad, se leányod, se barmod, se jövevényed, a ki a te kapuidon belől van;
11. Mert hat napon teremté az Úr az eget és a földet, a tengert és mindent, a mi azokban van, a hetedik napon pedig megnyugovék. Azért megáldá az Úr a szombat napját, és megszentelé azt.
12. Tiszteld atyádat és anyádat, hogy hosszú ideig élj azon a földön, a melyet az Úr a te Istened ád te néked.
13. Ne ölj.
14. Ne paráználkodjál.
15. Ne lopj.
16. Ne tégy a te felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot.
17. Ne kívánd a te felebarátodnak házát. Ne kívánd a te felebarátodnak feleségét, se szolgáját, se szolgálóleányát, se ökrét, se szamarát, és semmit, a mi a te felebarátodé."

A Dekalogus kevésbé ismert, a fentihez képest alig módosult formája Mózes 5. könyvének 5. fejezetében található, a harmadik változat (amelyet szintén „*tíz*" igének nevez az Ószövetség) Mózes 2. könyvének 34. fejezetében. Itt a Dekalogus mindegyik lényeges parancsolata olyan rendelkezésekkel egészül ki, amelyek más vallásokkal szembeni elutasító magatartásra kötelezik a vallási szövetség tagjait. (12. „Vigyázz magadra, nehogy szövetséget köss annak a földnek a lakosaival, a melybe bemégy, hogy botránkozásra ne legyen közötted." 13. „Hanem oltáraikat rontsátok el, törjétek össze bálványaikat, és vágjátok ki berkeiket." 14. „Mert nem szabad imádnod más istent; mert az Úr, a kinek neve féltőn szerető, féltőn szerető Isten ő.")

A Tízparancsolat, akárcsak az Ötkönyv számos egyéb parancsolata — korábban erre utaltunk — Hammurapi törvénykönyvével analóg mozzanatokat tartalmaz. Idézzünk Pákozdy László nyomán egyetlen bizonyító példát: vessük egybe a Hammurapi-kódex 250—252. §-át és Mózes 2. könyvének 21:28—30. és 32. versét.

Hammurapi-kódex

„Föltéve, hogy egy marha úgy megdöfött valakit az utcán haladtában, hogy az meghalt, *annak semmi jogkövetkezménye nincsen.* Föltéve, ha valakinek a marhája öklelős természetű, és ha arról tudomása volt és ennek ellenére sem tompította le szarvait és ha nem tartotta kötve, a marha pedig egy nemes család tagját úgy felöklelte, hogy az meghalt, akkor fizessen a tulajdonos 1/2 mina ezüstöt. — Föltéve, hogy valakinek a *rabszolgája* volt, akit megölt, akkor *fizessen 1/3 minát.*"

Mózes 2. könyve

„Ha férfit vagy asszonyt öklel meg egy ökör, úgy, hogy meghal: kővel köveztessék meg az ökör, és húsát meg ne egyék; de az ökörnek ura ártatlan. De ha az ökör azelőtt is öklelős volt, és annak urát megintették, és mégsem őrizte azt, és férfit vagy asszonyt ölt meg: az ökör köveztessék meg, és az ura is halállal lakoljon. Ha pénzváltságot vetnek rá, fizessen lelke váltságáért annyit, a mennyit reá kivetnek. Ha szolgát öklel meg az ökör vagy szolgálót: adassék azok urának harminc ezüst siklus, az ökör pedig köveztessék meg."

A Hammurapi-kódex — bár korábbi keletű — magasabb fejlettségi fokot tükröz: az óbabiloni társadalomban már kifejlődtek az osztályantagonizmusok. A kódex érdemben szakít a családi és törzsi jogrenddel; a jogi rendelkezés a király hatáskörébe kerül. A Tízparancsolat már tartalmaz ugyan az úr—szolga viszonyra való utalásokat, de a zsidó társadalomban ezekben az évszázadokban még erősek a nemzetségi kötelékek, csak fokozatosan alakulnak ki a rabszolgatartó társadalmat jellemző viszonyok. Az állami erőszakra hagyatkozás Mózes öt könyvében kialakulatlanabb, mint ahogy a törvénykönyv jogi jellege is elmosódottabb. Az Ötkönyv, a Tóra tulajdonképpen „*vallási* tanítás, intézés, eligazítás", amelynek közvetlen forrása az isteni kinyilatkoztatás. Az óbabiloni törvénytáblát is isten nyújtja át a királynak, de a törvény megfogalmazója maga a király: „jogrendeket és törvényeket adtam" — mondja Hammurapi. Az Ószövetség isteni tövényeket ad, igaz, ezek be vannak ágyazva az emberiség történetének és Izrael historikumának elbeszélésébe.

A vallási szövetség és az azt erősíteni hivatott intelmek, papi döntvények csak lassították, de nem tartóztathatták fel az *osztályellentmondások erősödését.* A letelepedéssel, a földművelés elterjedésével

és a patriarchális föld-magántulajdon megerősödésével megsokszorozódik a területi tagozódás jelentősége, és felgyorsul a törzsi szervezet eróziója. E folyamatok visszahatásaként egyes nemzetségfők hatalmas vagyonokat szereznek, a gyengébb nemzetségek viszont szétesnek, tagjaik földtelenné válnak és egybeolvadnak az ugyancsak föld nélküli jövevényekkel. Ezek a rétegek — Hahn István szavaival — mint „munkátlan, gyökértelen és keserű-lelkű emberek" (vö. Bir 9,4; 11,3; 1Sám 22,2) egy-egy bandavezér vagy szervező egyéniség katonai kíséretét alkotják: ők segítik hatalomra i. e. 1000 körül Dávid királyt. (Izrael első királya, Saul, a filiszteusokkal viselt háborúban halt meg.) Dávidot Salamon követi a trónon. Uralkodása alatt a gazdaság és a szellemi élet is fellendül. Az ő nevéhez fűződik az első — az ősi törzsi tagozódást alapjaiban megrendítő — közigazgatási reform.

A „szabad lakosság" társadalmi tagozódása a királyi bürokrácia kialakulásával erőteljesebbé vált; az örökölt előjogokkal rendelkező birtokos réteg világosan elkülönült a vidéken élő középbirtokos parasztságtól. A kézművesség csak az i. e. IX. században bontakozott ki, s a kereskedelem is nehezen indult fejlődésnek. A gazdasági és szellemi fellendülésnek nagy ára volt, s ezt az árat mindenekelőtt a zsidó társadalom elszegényedett rétegei és jövevények fizették meg. Különösen sok áldozatot és fáradságot követelt Salamon templomának építése.

A felhalmozódott feszültségeket Salamon fia nem tudta feloldani: a zsidó törzsek nagyobbik része elszakadt a zsidó államtól, s az ország északi részén Izrael néven új államot alapított. Tehát i. e. 900 körül két zsidó állam létesült: északon Izrael, délen Júda. Viszonyukban a háborúkba torkolló ellenségeskedés az időleges békével vagy a külső ellenség elleni szövetkezéssel váltakozott. A széttagoltság különböző kultuszok elterjedésével társult, melyeket a Jahve-kultusz csak hosszú harc után tudott kiszorítani.

Az Ószövetség, s azon belül is Mózes öt könyve és a Királyok könyvei, a Bírák könyve, a Zsoltárok, illetve a Próféták könyvei a zsidó nép fejlődéstörténetének különböző szakaszait tükrözik, egymásra rétegződve.

Az ókor valamennyi vallása természetadta *törzsi* és később *nemzeti* vallás volt, amely az illető nép társadalmi és politikai állapotaiból sarjadt és azokkal összenőtt. E vallásokban a *szertartás* volt a fő; az

áldozásokban és körmenetekben való részvétel, a legkörülményesebb étkezési és tisztasági szabályok megtartása stb. A rítusrendszerek egyúttal a magatartást is szabályozták; meghatározott magatartásokat tiltottak, illetve jutalmaztak.

E törzsi, illetve nemzeti kultuszok vallásos jelentőséget tulajdonítottak a nemi aktusnak, a szülésnek, a felnőtté válásnak. Az Ószövetség törvényei is jellegzetesen „földi", „kézzelfogható" követelményeket fogalmaztak meg Jahve nevében. A tabu jelleg azonban az Ószövetségben fellelhető korai törvényekre sem jellemző, a tilalmak is a vallás vonatkozási rendszerében nyernek igazolást; a tilalmat igazolandó Mózes Jahve szavára hivatkozik. E parancsolatok *szociális jellege* és *funkciója* ugyanakkor a történeti feltételek ismeretében vitathatatlan.

A Tórában található több mint hatszáz rendelkezés a jutalmazás, illetve a büntetés normáit és módjait is pontosan előírja. Az előírások kazuisztikus jellegűek, a parancsolatok logikai formája az apodiktikus ítélet. Ez a jelleg a Dekalogusban a legerőteljesebb. A jogi és erkölcsi elem bizonyíthatóan, jóllehet tagolatlanul van jelen e törvényekben. Tulajdonképpen az Ötkönyv bármely oldalát lapozzuk fel, ez az állítás argumentálható. Idézzük példaként a „legfőbb törvényszékre" vonatkozó útmutatásokat:

„Ha megfoghatatlan valami előtted, a mikor ítélned kell vér és vér között, ügy és ügy között, sérelem és sérelem között, vagy egyéb versengések között a te kapuidban: akkor kelj fel, és menj el arra a helyre, amelyet kiválaszt az Úr, a te Istened.

És menj be a Lévita papokhoz és a bíróhoz, a ki lesz majd abban az időben; és kérdezd meg őket, és ők tudtul adják néked az ítéletmondást.

És annak a mondásnak értelme szerint cselekedjél, a melyet tudtul adnak néked azon a helyen, a melyet kiválaszt az Úr; és vigyázz, hogy mind a szerint cselekedjél, a mint tanítanak téged.

A törvény szerint cselekedjél, a melyre tanítanak téged, és az ítélet szerint, a melyet mondanak néked; el ne hajolj attól a mondástól, a melyet tudtul adnak néked, se jobbra, se balra.

Ha pedig elbizakodottságból azt cselekszi valaki, hogy nem hallgat a papra, a ki ott áll, szolgálván az Urat, a te Istenedet, vagy a bíróra: haljon meg az ilyen ember. Így tisztítsd a gonoszt Izráelből." (5Móz 17,8—12)

A jogi, vallási és erkölcsi szabályok tagolatlan egymás mellett

létezését a *bírói szerepkör* meghatározása is tanúsítja. A bíró személye nem azonos a papéval; az ítélethozatal jogát a Tóra világi személyekre ruházza. De e „bíróságok" nem igazságügyi fórumok: a bírák a közösség bölcsességének, tapasztalatainak letéteményesei. A „bírák és felügyelők" állításának kötelezettségéről is Mózes törvénykönyve rendelkezik. (5Móz 16,18) A bírák azonban, eltérően a papoktól, nem hivatásszerűen végzik tevékenységüket. (A papok jövedelméről rendelkezik a Tóra [5Móz 18,1—15], a bíró ajándékot sem fogadhat el [5Móz 16,19].) A bírák feladata az ellentétek mérséklése, a viszály okainak tisztázása és a békesség helyreállítása. Arra azonban, aki „elbizakodottságból" megtagadja istenét, kitaszítás vagy halál vár. Jahve szigorú isten; a Tóra világosan tükrözi a lét és a harc feltételeinek rusztikusságát.

A törvények szigorát egyébként a vallástörténészek az új viszonyok között még tovább élő s örökölt hagyományokkal is kapcsolatba hozzák. A talio mozzanatai — erre korábban utaltunk — világosan felismerhetők az Ötkönyvben. Így a halálbüntetés intézményesítése is kapcsolatban van a talio elvével. Ám az sem hagyható figyelmen kívül, hogy a megtorlás egyik legdrasztikusabb formája, a testcsonkítás, nem általánosan elfogadott szabály, hogy a halálbüntetést — mint ezt a jogtörténet dokumentálta — más ókori keleti népek gyakrabban alkalmazták. Fontos mozzanat továbbá, hogy a Tóra előírásai szerint — mint Pákozdy rámutat — *más* dolgokért járt a halálbüntetés: emberrablásért, szándékos emberölésért, szülőkkel szemben elkövetett súlyos vétkekért, házasságtörésért stb. és súlyos kultuszi vétség (bálványimádás, szombat-sértés stb.) miatt. Vagyis — a vallási intézmények védelme mellett — e legsúlyosabb büntetéssel az emberi életet és a családi kapcsolatokat veszélyeztető bűncselekményeket sújtották. E mozzanatokból az emberi kapcsolatok humanizálódására és azok tudatos védelmére következtethetünk, azaz erősödik a szabályok, parancsolatok vallás*erkölcsi* jellege.

A Dekalogus és a Tóra magatartási szabályainak alaki-logikai jellegzetességei ugyanakkor azt tanúsítják, hogy az Ószövetségben még egyértelműbb — Drobnyickijt idézve — „egy külsőleg ugyan tautologikus, valójában azonban végtelenül általánosított gondolkodási forma: »Minden embernek tennie kell azt, amit tenni kell, és senkinek sem szabad megtennie azt, ami tiltva van.« A »tiltott« és a »kellő« ebben az absztrakt formában, amely figyelmen kívül

hagyja a számtalan részlet konkrétságát, a *jó* és a *rossz* fogalmának legegyszerűbb formáját alkotja. (Ebből ered például az a bibliai formula, hogy »Cselekedj jót és őrizkedj a gonosztól«.)" Az erkölcsi elem felerősödésének így teremtődnek meg a kategoriális előfeltételei. Mert „ezek a fogalmak alapul szolgálhatnak a legegyszerűbb konkrét előírásokhoz [...] és a tartalmi szempontból legkülönfélébb cselekvések értékelésének is egységes kritériumai lehetnek". A morális követelmények e vallási keretben jelentkező és „végtelenül általános kifejezése nemcsak azt teszi lehetővé, hogy a korábban egymástól független formák egységben legyenek elgondolhatók, hanem [...] ez a formájuk a cselekvő szubjektum számára sokkal nagyobb magatartási szabadságot is biztosít. Először nyílik mód a »jó és a rossz közötti választásra«. (Mózes 5. könyvében például a következő szentenciával fejeződik be a parancsok kifejtése: »Lám elődbe adtam ma néked az életet és a jót; a halált és a gonoszt... Válaszd ezért az életet, hogy élhess mind te, mind a te magod«)." (5Móz 30, 15, 19)

Próféták és bölcsek

Az erkölcsi-etikai színezettség még egyértelműbb a *próféták* intelmeiben. Az Ószövetség 15, különböző próféták neve alatt fennmaradt könyvet tartalmaz. Ezek keletkezési ideje az i. e. VIII—VI. század. A legkorábbiak Ámos, Hóseás, Mikeás és Ésaiás könyvei.

Az ókori zsidó nép történetében a vallástörténet a próféták két fő típusát különbözteti meg: a *professzionális* és az *intuitív* prófétákat. Az előbbiek tulajdonképpen királyi tisztviselők, hivatásos udvari jövendőmondók, az utóbbiak viszont — azokkal ellentétben — az elégedetlenek szószólói. Keserű panaszaikban, vádoló, felelősségre vonó intelmeikben nemcsak a zsidó társadalom új fejlődési jellegzetességei, a szociális és politikai feszültségek tükröződnek, hanem a társadalom lelki békéjének hiánya is. E próféták először hozzák kapcsolatba a társadalmi egyenlőtlenségeket és a tömeges normaszegést, az ebben kifejeződő morális válságot. Mindenekelőtt az elszegényedett, földjüktől megfosztott rétegek hangját közvetítik. (A korai próféták színre lépését és hatását a belső tényezők mellett a térségben végbemenő változások is magyarázzák, az, hogy az Egyiptommal, Asszíriával és Babilonnal határos Palesztina népei állandó veszélyeztetettségben éltek.)

Ámos az első a korai próféták közül, akinek beszédei fennmaradtak. Az Ószövetség tékoai pásztorként jellemzi. I. e. 750 körül hagyja el Júda földjét és megy Izraelbe, ahol Jeroboám uralkodik. Ámos bűnösnek és törvénytiprónak ítéli Izrael hatalmasait és gazdagjait. A próféta szavai szerint Izraelnek bűnhődnie kell mindenekelőtt azért, „mert pénzért adták el az igazat, a szegényt pedig egy öltő saruért". (2,6) Bűnhődniük kell a hatalmasoknak, „a kik nyomorgatjátok a szegényeket, megrontjátok az ügyefogyottakat, a kik azt mondják az ő uroknak: Hozd elő, hadd igyunk!" (4,1) S bűnhődnie kell Izraelnek — témánk szempontjából ezek az intelmek különösen fontosak —, mert megszegi a törvényt és *bűnös* életmódot folytat. Mert a próféta szerint bűnösök, „kik a veszedelem napját messze gondoljátok, és az erőszaknak széket emeltek", „A kik elefántcsont pamlagon hevernek, és az ő nyoszolyáikban elnyújtózkodnak, és a nyáj legjavából és a kihízlalt borjakból lakmároznak", „A kik hárfa mellett dalolgatnak, és azt hiszik, hogy hangszereik a Dávidéi", „A kik a bort serlegekkel isszák, és szín-olajjal kenegetőznek, és nem búsulnak a József romlásán". (6,3—6) Elmarasztalja a szegényeket is, mert a bételi szentélyben idegen isteneket tisztelnek.

Az erkölcsi intelem és a vallási tan itt szerves egységet alkot: az erkölcsi tisztaság legfőbb próbatétele, forrása és bizonyítéka Jahve feltétlen tisztelete.

Hóseás, *Mikeás* és *Ésaiás* intelmeiben (pontosabban az ő nevük alatt közreadottakban) — lényeges különbségek ellenére — e motívumok ismétlődnek. Ugyancsak világosan felismerhető intelmeikben a *szociális és morális válság* egyidejű felismerése és tudatosításának igénye is, az, amit Max Weber az *„etikai vallás"* elemeként jellemez. Mint ahogy Mikeás hirdeti: „Elveszett e földről a kegyes, és igaz sincs az emberek között. Mindnyájan vér után ólálkodnak, kiki hálóval vadássza atyjafiát. Gonoszságra készek a kezek, hogy jól vigyék véghez; a fejedelem követelőzik, és a bíró fizetésre vár: a főember is maga mondja el lelke kívánságát, és összeszövik azt. A ki jó közöttök, olyan mint a tüske, az igaz olyan, mint a tövisbokor. A te őrállóidnak a napja, a te megítélésed eljött; most következik el az ő zűrzavaruk. Ne higyjetek a barátnak; ne bízzatok a tanácsadóban; az öledben ülő előtt is zárd be szádnak ajtaját. Mert a fiú bolondnak tartja atyját, a leány anyja ellen támad, a meny az ő napára; az embernek saját házanépe az ellensége." (Mik 7,2—6) Ésaiás volt közöttük talán

a legmesszebbre tekintő s leginkább realista, ő evilági megoldásban reménykedik, és az erkölcsi szigorral is a politikai megoldást kívánja segíteni: *új* királyság kialakításának reményét sugallják szavai.

I. e. 722-ben az asszírok nyomása alatt elbukott Izrael állama: Hóseás király csaknem harmincezer alattvalójával együtt fogságba esett. 701-ben Szénakhérib asszír király Júda ellen vonult, de Jeruzsálem ellenállt. Végül az asszírok elfogadták a sikeresen védekező Hiskiás király ajánlatát. Hiskiás adófizetésre kötelezte magát, az asszír sereg elvonult; Júda történetében viszonylag nyugodtabb korszak következett. Az ország belső megszilárdítása elérhető célként fogalmazódhatott meg. Úgy tetszett, a zsidó nép ellentámadásba mehet át és megtörheti Asszíria hegemóniáját a térségben. E cél jegyében jött létre a kompromisszum a prófétai mozgalom és Júda vezetői között.

E korszak legkiemelkedőbb egyénisége *Jeremiás*. A neve alatt fennmaradt, több mint félszáz fejezetből álló próféciákat a vallástörténészek több szerzőnek tulajdonítják. Azt is bizonyosra veszik, hogy a kanonizálás előtt született eredeti szövegek sokkal kisebb terjedelműek voltak. Mindenesetre maga Jeremiás — az ószövetségi szöveg szerint — Jósiás uralkodásának idején élt, az i. e. VII. század második felében. Jeremiás próféciáinak hangja kezdetben keserű, borúlátó: az elkövetett bűnökért egyaránt elmarasztalja „Júda királyait, fejedelmeit, papjait és népét". (1,18) Gondolkodásmódját ugyanakkor messzemenően meghatározza a fenyegető külső ellenség jelenléte: az Asszíriával való békét átmenetinek tartja. „És másodszor is szóla hozzám az Úr, mondván: Mit látsz te? És felelék: Forró fazekat látok én, és pedig a szája észak felől van. És monda nékem az Úr: Észak felől támad a veszedelem e földnek minden lakosára." (1,13—14) Saját küldetését Jeremiás — Jahve szavára hivatkozva — nem korlátozza Júda népére: „Lásd, én e mai napon népek fölé és országok fölé rendellek téged, hogy gyomlálj, irts, pusztíts, rombolj, építs és plántálj!" (1,10) Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy a társadalmi visszásságokat mintegy ontologizálja, *egyetemes bűnként* jellemzi. A társadalomkritika ennek következtében az ő szövegeiben elmosódottabb, s az evilági okok is nehezebben kibetűzhetőek: minden visszatetsző jelenséget az *igaz* istentől való elfordulás magyaráz.

Az i. e. 621-ben Jósiás által végrehajtott reformot — melynek írásbeli rögzítése Mózes ötödik könyve, a Deuteronomium — forduló-

pontként jellemzik Jeremiás életében. E fordulatot azzal hozzák összefüggésbe, hogy a királyság „elébe ment" a prófétamozgalomnak, számos követelését teljesítette. Úgy tetszhetett, Júda népe „visszatér Jahvéhoz": a próféta különállása már nem indokolt, s az indulat szavai sem igényeltetnek már. Jeremiás hosszabb időre elhallgatott.

A Deuteronomium valóban új alapokra helyezte — vagy pontosabban: kívánta helyezni — Júda vallási életét; megszüntette a Jeruzsálemen kívüli áldozóhelyeket, tiltotta más istenek kultuszát, s a szociális panaszokra is gyógyírt ígért. A rendelkezések közül legfontosabb az adósrabszolgaság szabályozása. Nem kétséges, hogy ezen intézkedéseket a próféták hosszú évtizedeken keresztül követelték. A Deuteronomium azonban nem oldotta — nem oldhatta — fel a VII. századi zsidó társadalom belső ellentmondásait, legfeljebb egy időleges megegyezés feltételeit teremtette meg. Mint ahogy a külső veszélyeztetettség tényét sem küszöbölhette ki, jóllehet a király Júda belső békéjét annak reményében szorgalmazta, hogy visszahódítják az egykori egységes zsidó államnak a szíriaiak által bekebelezett területeit. E remények azonban megalapozatlannak bizonyultak. Izrael először Egyiptommal és Babilonnal szemben került függő helyzetbe, i. e. 586-ban pedig megsemmisítő vereséget szenvedett: elkövetkeztek a babiloni fogság évei.

Az Ószövetség szavaiból kitetszően Jeremiás jóval Júda végső pusztulása előtt felismerte és nyíltan hangoztatta: a Deuteronomium csak látszatmegoldásokat kínál, a vallási reform is külsőleges, a szociális igazságszolgáltatás írott malaszt, a Jahvét kiengesztelő vallási-erkölcsi megújulás nem valósult meg. „Figyeltem és hallottam: nem igazán beszélnek, senki sincs, a ki megbánja az ő gonoszságát, ezt mondván: Mit cselekedtem?... Hogyan mondhatjátok: Bölcsek vagyunk, és az Úr törvénye nálunk van? Bizony imé hazugságra munkál az írástudók hazug tolla!" (8, 6 és 8) Jeremiás elkerülhetetlennek tartja Isten büntetését, s a babiloni népet az isteni ítélet végrehajtójaként jellemzi (27,1—22). Csalódott, borúlátó, sőt helyenként meghasonlott Jeremiás emeli fel szavát ezekben az években: „Az Úr tudtul adta nékem, és én tudtam: te láttattad meg velem az ő cselekedeteiket is! Én pedig olyan valék, mint a mészárszékre hurcolt szelíd bárány, és nem tudtam, hogy terveket szőttek ellenem, mondván: Pusztítsuk el e fát gyümölcsével együtt; irtsuk ki ezt az élők földéből, hogy még a nevét se emlegessék többé! És oh Seregek

Úra, igaz bíró, veséknek és szívnek vizsgálója: hadd lássam a te bosszúállásodat rajtok, mert néked jelentettem meg az én ügyemet!" (11, 18—20)

Jeremiás Jeruzsálem eleste után is Júdában maradt, csak később, az Egyiptom-párti zsidók sikertelen lázadását követően hagyta el e csoporttal az országot. Élete, kálváriajárása, kapcsolata a politikai és szellemi élet tényezőivel talán leginkább reprezentálja az *intuitív próféta* késői típusát. Ő is szemben állt a papsággal és, akárcsak elődei, minden intézményes védelem nélkül gyakorolta „hivatalát". De ő már politikai tényező, részese az uralmi frakciók közötti harcnak, vallási-etikai programja fontos eleme e csoportok szellemi fegyverzetének. Jeremiásról is elmondható, hogy — P. Bourdieu szavaival — „olyan tevékenységgel támasztja alá a vallási hatalom legitim gyakorlására való igényét, amelyeket a papi testület alkalmaz gyakorlata egyedi voltának és csalhatatlan szakértelmének, tehát monopóliuma legitimitásának alátámasztására (amilyen például a rendszerezés). E tevékenysége során a próféta olyan kifejezetten rendszerezett tant termel és hirdet, amely alkalmas arra, hogy egységes értelmet adjon az életnek és a világnak, s ezzel elősegíti a hétköznapi magatartás meghatározott etikai, vagyis gyakorlati alapelvek körébe rendszerezett integrációjának létrejöttét."

Jeruzsálem elestét követően a zsidók többsége Nabukodonozor király rendeletére Babilonba kerül. Az Ószövetség kegyetlen, despotikus uralkodóként jellemzi a babiloni királyságot. A történeti kutatások ezt az állítást nem igazolják: a Babilon területén élő törzsek az ókori Kelet körülményei között szokatlan vallási és „nemzetiségi" türelmet tanúsítottak, kultúrájuk is fejlettebb s erkölcseik is humánusabbak voltak a zsidó nép erkölcseinél. A babiloni fogság kitágította Júda népének szellemi horizontját: az ősi sumér, az asszír és babiloni mondavilág számos remekével feltételezhetően akkor ismerkedtek meg a zsidó papok és próféták. Egyébként a fogság éveiben is megjelennek új befolyásos próféták; Ezékiel például i. e. 597-ben kerül Babilonba.

A próféták szerepe az *etikai* vallásosság — a valláserkölcs — fejlődésében nyilvánvaló, jóllehet a középponti érték az ő értékrendjükben változatlanul a hit. E gondolatot hangsúlyozza egyébként Max Weber is. Ezért megalapozott az állítás: a zsidók erkölcsfelfogásának gazdagodásáról e korszakban is elsősorban a próféták intelmei tudó-

sítanak. Ugyanakkor a Tóra egy gyűjteménnyé való összedolgozása is erre az időre esik. Érthető védekező reflex nyilvánul meg e törekvésben: az államiságától és kultuszhelyeitől megfosztott zsidóság egyrészt spiritualizálja a vallási mezőt, másrészt gondosan őrzi és újrarendezi a kultusz törvényeit.

A *Bölcsesség könyve* az Ótestamentum egyik legeredetibb dokumentuma. Görög neve után Salamon bölcsességeiként is idézik. Az ókori Kelet témánk szempontjából kitüntetetten fontos vonulatához, az ún. *bölcsesség irodalomhoz* tartozik. Ugyanakkor az eredetileg görög nyelven alkotott opusz — keletkezési ideje az i. e. I. sz. — nyilvánvalóan magán visel hellén hatásokat is; Alexandriában ekkor népes zsidó közösség élt. Az Ószövetségben a bölcsesség irodalomhoz sorolható még a Zsoltárok, az Énekek éneke, a Példabeszédek, Jób könyve és A Prédikátor könyve. Valamennyi „bölcsességi könyv" tartalmaz erkölcsi elemeket. Ezek azonban a különböző művekben mind szerkezetileg, mind funkcionálisan más célokat szolgálnak, más értékeket állítanak előtérbe. Egyéb keleti népek irodalmában is megtalálható ez a többszólamúság, mint azt a mezopotámiai ékírásos szövegekkel is szemléltettük. A közös jellemzők alapján Hahn István a bölcsesség két fogalomköréről beszél és e kettősséggel hozza kapcsolatba a bölcsesség irodalom műfaji jellegzetességeit is.

A bölcsességi könyvek egyik típusában az *intelmek* a mindennapi élet tapasztalatainak summázatai. Az adott társadalom normáit írják körül abból a célból, hogy olvasójuk „*gyakorlati okosságra*" tegyen szert és boldoguljon. Óvnak az „erkölcstelen élettől", s arra figyelmeztetnek, hogy a „kegyes ember" útját szerencse, a „gonoszét" szerencsétlenség övezi. E könyvek rokoníthatók „*Um-napisti*" *tanácsai*val vagy az ékírásos táblákon megőrződött „példabeszédek"-kel. Hahn joggal állapítja meg: „a »bölcsesség irodalom« alapvetően nem más, mint a »*boldogulás tudománya*«, a »*sikeres élet kézikönyve*«, vagy éppen a »karrier felé való kalauz«." Magatartás és következmény, viselkedés és eredményesség között szoros kapcsolatot feltételeznek. Jóllehet e kapcsolat nem mindig közvetlen és egysíkú, de végül mindig a „bölcsesség világrendje" igazolódik.

Az ószövetségi bölcsességi könyvek közül ehhez a típushoz sorolható a *Példabeszédek*. E könyv — jóllehet az Ószövetség Salamon királynak és Ezékiel király bölcseinek tulajdonítja — tulajdonképpen az i. e. II. században keletkezett. Az ókori keleti irodalomban fellelhető

rokon szövegek többségükben korábbiak, és feltételezhetően előképül is szolgáltak a Példabeszédek alkotói számára.

E művek döntően állagőrző funkciójúak. Az erkölcsi intelem alapvető rendeltetése, hogy természetesként és istennek tetszőként fogadtassa el a fennálló állapotokat. Az apologetika nem zárja ki a negatív erkölcsi tapasztalatok megfogalmazását, de e jelenségek járulékosak, és — ha fonákjáról is — maguk is az erkölcsi rend igazolói.

Az ókori zsidó irodalomnál maradva: a Példabeszédek leíró és értékelő ítéleteket egyaránt tartalmaz. A leíró részek is évszázados tapasztalatokat summáznak s a lelki élet jelenségeinek érzékeny megfigyeléséről tanúskodnak. „A ki tanítja a csúfolót, nyer magának szidalmat; és a ki feddi a latrot, szégyenére lesz. Ne fedd meg a csúfolót, hogy ne gyűlöljön téged; fedd meg a bölcset és szeret téged." (9,7—8) „Nem gyönyörködik a bolond az értelemben, hanem abban, hogy az ő elméje nyilvánvalóvá legyen." (18,2) „Megjelenteti a titkot, a ki rágalmazó, tehát a ki fecsegő szájú, azzal ne barátkozzál." (20,19)

Vannak olyan intelmek, amelyek a hatalmasokat és a gazdagokat mértékletességre intik. „A király igazsággal erősíti meg az országot; a ki pedig ajándékot vesz, elrontja azt." „A mely uralkodó a hamisságnak beszédire hallgat, annak minden szolgái latrok." (29, 4,12) „Megérti az igaz a szegényeknek ügyét; az istentelen pedig nem tudja megérteni." (29,7) E verssorok azonban csak árnyalják és hatékonyabbá teszik a Példabeszédek fő mondanivalóját: „A mit leginkább kell embernek kívánni, az irgalmasság az, és jobb a szegény a hazug férfiúnál. Az Úrnak félelme életre visz; és az *ilyen* megelégedve tölti az éjet, gonosszal nem illettetik." (19, 22—23) „Ne szeresd az álmot, hogy ne légy szegény; nyisd fel a te szemeidet és megelégszel kenyérrel." (20,13) „A gazdag és szegény összetalálkoznak, mindkettőt pedig az Úr szerzi." (22,2) „A királynak vidám orczájában élet van; jóakaratja olyan, mint a tavaszi eső fellege." (16,15) Az erkölcsös ember tehát irgalmas, megértő, türelmes, elégedett; elfogadja a földi állapotokat, a fennálló rendet.

A Példabeszédek tanúsága szerint — Hahn szavaival — az emberek alapjában két nagy csoportra oszlanak: az egyik oldalon helyezkednek el az okosak, szorgalmasak, derekasak, igazak, alázatosak és békeszeretők — általában ők azok, akik boldogulnak; a másik oldalon az ostobák, hebehurgyák, engedetlenek, lusták és bajkeverők — ők

azok, akik mindig pórul járnak, szegények maradnak vagy azzá válnak.

A bölcsesség irodalom *másik típusa* a tartózkodást, a borúlátást, a világból való kivonulást igazolja. E könyvek alkotói nem az *adott* világrend érvényességéből indulnak ki, ellenkezőleg, azt kutatják: létezhet-e „érvényes", Isten intelmeit logikusan, következetesen érvényesítő világrend. Mint Hahn hangsúlyozza, e szerzőket éppen az foglalkoztatja, hogy értelmes-e ez a valóság, illetve, mivel a valóságot az isteni gondviselés szabja meg: van-e megismerhető isteni gondviselés, amely nélkül a világ sem lehet értelmes?

A bölcsességi könyvek e másik típusát az Ószövetségben *Jób könyve* és *A Prédikátor könyve* (héber nevén Kóhelet) reprezentálja. A Jób könyvének végleges változata valószínűleg i. e. 300 körül keletkezett, A Prédikátor könyve i. e. 200 körül. E művek a hellenizmus korának termékei, s ily módon az antik filozófia számos gondolati eredményét is hasznosíthatták. A Prédikátor könyvének eredeti nyelve a görög. De az ókori Kelet irodalmában is vannak előzményeik. Így a kétkedő filozófiai elméletek nevezetes alkotásaként tartják számon az *Életúnt párbeszéde lelkével* című egyiptomi opuszt.

Az e fogalomkörhöz sorolható alkotások maguk is többszólamúak s különböző erkölcsi felfogásokat fogalmaznak meg, de közös jegyük, hogy a fennállót — adott formájában — *nem* kívánják igazolni. E műveket nem a nyílt állagvédelem jellemzi; a *borúlátás*, a *kiábrándultság*, a megismerés korlátaira való utalás ugyanúgy megtalálható bennük, mint a keserű lázadás indítékainak számbavétele. Más szóval nem a társadalmi rendet bírálják, oppozíciójuk nem politikai jellegű: a kritika *morális* ihletésű, a megoldás *egyéni* életprogram vagy teológiai vízió. Mai kifejezést használva, e könyveket a társadalmi konfliktusok ontologizálása jellemzi. A kérdésre: „Hol tehát az én reménységem, ki törődik az én reménységemmel?" (Jób 17,14) válaszolva Jób hangot ad azon meggyőződésének, hogy a bűn oka időben és térben nem lokalizálható, hogy az ő konfliktusa földrajzi és történeti adottságoktól függetlenül bárkinek az életsorsában előfordulhat. A Jób könyvében nincs idilli megoldás, az okok és okozatok kapcsolódása nem könnyen áttekinthető: az igazsághoz és az erényhez csak a szenvedések ösvényén keresztül vezet az út. „Bizony az Istenhez így való szólani: Elszenvedem, nem leszek rossz többé." (34,31)

A Prédikátor könyvében a reménytelen borúlátás még egyértel-

műbb. A jelent a múlttól, jövőtől egyaránt elhatárolja, ily módon *tagadja a hagyományt*, a *folytonosságot* s tulajdonképpen a *társadalmiságot*. „Nincs emlékezet az előbbiekről; azonképpen az utolsó dolgokról is, melyek jövendők, nem lesz emlékezet azoknál, a kik azután lesznek." (1,11)

A prédikátornak nemcsak a társadalmi ellentmondások feloldhatóságában nincs bizodalma, magát a társadalomban való létezést és a társadalmi szerepvállalást ítéli reménytelennek. „Láttam minden dolgokat, melyek lesznek a nap alatt, és imé minden csak hiábavalóság, és a léleknek gyötrelme!" (1,14) Bírálja a törvényeket, mert a létező rendet nem érzi igazságosnak. „Láttam annakfelette a nap alatt, hogy az ítéletnek helyén hamisság, és az igazságnak helyén latorság van." (3,16) „Ha a szegényeknek nyomorúttatását és a törvénynek és igazságnak elfordíttatását látod a tartományban: ne csudálkozzál e dolgon; mert egyik felsőrendű vigyáz a másik felsőrendűre, és ezek felett még felsőbbrendűek vannak." (5,8)

A Prédikátor könyvében a konfliktusok okai körülhatárolhatóbbak, de minden program, amely változást ígér, alap nélküli: „a kifelé vezető ajtók bezárultak". Nincs értelme, hogy másért élj, a tisztes munka eredménye is elévül. „Mert van olyan ember, a kinek munkája elvégeztetett bölcseséggel, tudománnyal és jó kimenetellel; és oly embernek adja azt örökségül, a ki abban semmit sem munkálódott. Ez is hiábavalóság és nagy gonosz! Mert micsoda marad meg az embernek minden ő munkájából és elméjének nyughatatlan fáradozásából, mellyel ő munkálkodott a nap alatt? Holott minden napja bánat, és búsulás az ő foglalatossága, még éjjel is nem nyugodt az ő elméje. Ez is hiábavalóság?" (2,22—24) A szenvedés tehát értelmetlen, a pillanatnak kell élni. „Nincsen csak e jó is az embernek hatalmában, hogy egyék, igyék, és azt cselekedje, hogy az ő szíve lakozzék gyönyörűséggel az ő munkájából; ezt is láttam én, hogy az Istennek kezében van." (2,25)

E verssorok a befelé fordulást, a közéleti passzivitást egyaránt igazolják. A Prédikátor könyve azonban a visszásságok nyílt szóvátétele ellenére nem tartja megengedhetőnek az Istennel szembeni közömbösséget. Záró soraiban ez áll: „A dolognak summája, mindezeket hallván ez: az Istent féljed, és az ő parancsolatait megtartsad; mert ez az embernek fődolga! Mert minden cselekedetet az Isten ítéletre előhoz, minden titkos dologgal, akár jó, akár gonosz legyen az." (12,15—16)

A bölcsességi könyvek e protestáló vonulata tehát érdemben különbözik a prófétai mozgalom ún. ellenzéki képviselőitől: a korai próféták bírálata kinyilvánítottan a fennálló állapotok megváltoztatására irányult, mély bánatuk árnyékában — mint Max Weber írta —, eltérően a mozgalom késői képviselőitől, „feltűnik az Isten kegyelmébe és a jobb jövőbe vetett remény".

Az ószövetségi szövegek *műfaji sokféleségükkel* mintegy előlegezik az erkölcsi követelmények kinyilvánításának, igazolásának sokféleségét. Így a Példabeszédek azt mutatja, hogy az állagőrző funkciót betöltő kézikönyvek, kalauzok rendszerint kazuisztikus jellegűek. E művek stílusa — Hahn István megállapítása szerint — apodiktikus, határozott, egyoldalú; műfajuk a rövid, tömör mondás, megállapítás, intelem: ilyen a világ, ilyennek kell elfogadni, ennek megfelelően kell benne berendezkedni. A rövid, velős mondások lehetnek közmondások, kifejezhetnek népi tapasztalatokat, de lehetnek tudós megállapítások is: fő, hogy világosak, egyértelműek, jól megjegyezhetők legyenek. „Ezért gyakori alakjuk a párhuzamos szerkezet, amely lehet ellentétes (így viselkedik a bölcs — amúgy az ostoba), lehet analógiás vagy fokozásos jellegű; gyakoriak a rejtvényszerű vagy a számszerű felsoroláson alapuló megoldások." A „kívülállók", „lázadók", a peremre sodort írástudók erkölcsi kételyeit megfogalmazó és igazoló írások okfejtése bonyolultabb, intellektuálisabb. A „boldogulás tudományát" megfogalmazó kézikönyvecskék „mondás-intelem" módszerével szemben a tagadó-kritikai vagy az indirekt apológia útját választó írásokra az elmélkedés és a részletező kifejtés jellemző. Az egyiptomi *Életúnt beszélgetése lelkével* vagy az általunk is idézett *Panaszok és nyugtatások* ugyanakkor azt példázzák, hogy e formai sokképletűség sem előzmény nélküli.

A történeti fejlődés mégoly vázlatos áttekintése is érzékelteti, hogy *a zsidó vallási, erkölcsi hagyomány* a fejlődés különböző fázisaiban *érdemben változott*. A próféták kora előtti zsidó nép világlátását és vallását a törzsi-nemzetségi viszonyok határozták meg; a korai, s különösen a késői próféták már a kifejlett osztályantagonizmusok korában tevékenykednek, birodalmak születéséről és összeomlásáról tudósítanak. *Vallási intellektualizmusuk* az erkölcs — a valláserkölcs — történetében új szakasz kezdetét jelentette: a Jahve-kultusz az ő közvetítésükkel vált „a tulajdonképpeni értelemben vett etikai vallássá".

E fejlődési fokozatok sajátosságai nemcsak az ókori zsidóság vallá-

sának alakváltozásait jelzik, de az erkölcs kialakulásfolyamata szempontjából is rendkívül lényegesek. A magatartás szabályozásának új tényezői konstituálódnak ugyanis e folyamatban. Az új mozzanatokat nem a szellem önmozgása magyarázza, hanem történelmi kényszerek: a törzsi szövetség felbomlása, az önálló államiság elvesztése, az állandó külső veszélyeztetettség létszükségletté tette az összetartozás gondolati és érzelmi alátámasztását, az „etikai vallásosság" kifejlődését. Mint S. W. Baron írja: az ókor két legnagyobb kereskedelmi útja mellett fekvő Izraelben, amelynek népe „önmagát állandóan belesodorva látta a világpolitikába és világérintkezésbe", érthetően nem „a terjeszkedés és hódítás politikai hatalma", hanem „az állhatatosság vallási és erkölcsi hatalma" vált a hit és a gyakorlat szegletkövévé.

E fejlődési jellegzetességek következtében jelentkeztek kifejlettebb formában a zsidó vallásban az *„etikai vallásosság"* mozzanatai, amelyek az i. e. I. évezredben más népeknél is megjelentek. A valláserkölcsi elemek a *kinyilatkoztatás* eszméjével társultak, pontosabban azon alapultak. De ez sem csupán a zsidó vallásban jelentkezett. Zarathustra, aki i. e. 1000 és 500 között valahol Kelet-Iránban élhetett, azt tartotta magáról, hogy Áhura-Mazdá isten őt szólította fel az iráni vallás új elvek szerinti újrafogalmazására. Indiában Gautama, a Buddha, nem sokkal i. e. 500 előtt jutott el a „megvilágosodás" állapotába.

Ezek a közös sajátosságok összefüggnek az ún. bronzkori társadalmak válságával. Childe e szempontból az új munkaeszközök megjelenésének tulajdonít jelentőséget. „Felgyorsult a társadalmi mozgás, a vaskor társadalmi erjedése kikezdte azokat a meggyökeresedett ideológiákat, amelyeket a bronzkorban a papok és az írnokok névtelen testületei kovácsoltak dogmatikus teológiákká. [...] A civilizációval érintkezésbe jutott és a pénz romboló befolyása alá került új barbár népek között még inkább széthulltak a társadalom ősi, törzsi rendszerét tükröző ideológiák. Az olcsó vaseszközök és -fegyverek szabadulást ígértek a csoporttól (közösségtől) való teljes függés alól azoknak az egyéneknek, akik sem istenkirályok, sem vezérek nem voltak. [...] Az alfabetikus írás mindenki számára megnyitotta a tudás kapuit, anélkül, hogy ki kellett volna járni a konzervatív diszciplínájú papi szemináriumokat vagy a parancsuralmi államok iskoláit. [...] Az egész civilizált világban, de mindenekelőtt a törzsi barbárságból nemrég kiemelkedett társadalmakban az emberek új megoldásokat kerestek a régi rend széthullása következtében felvetődött kérdésekre. E törekvésük-

ben többé nem tartották magukat a hagyományos módszerekhez és a kialakult intézményekhez." Szükségessé vált tehát a társadalom „szellemi fegyverzetének" megújítása. A „kinyilatkoztatások" erre a társadalmi szükségletre válaszoltak, mint ahogy e szükségletek magyarázzák a királyok, papok szájába adott bölcs mondásokat és a próféták megjelenését is. A tekintélyi eredetű, parancsszerű formák, pontosabban a morális követelmények tekintélyi eredetével kapcsolatos képzetek e korszakban válnak széles körben elterjedtté. „Cselekedj így!" „Ettől tartózkodj!", mert ez isten akarata. Nemcsak a szankció teszi megkérdőjelezhetetlenné az intelmet, de a „forrás" is, az isteni tekintély, amelyre hivatkozik.

A „bölcsek" megnyilatkozásaiban és a késői próféták beszédeiben az *etikai racionalitás* mozzanatai is világosan felismerhetők. „Halljátok meg, fiaim, atyátok erkölcsi tanítását, és figyelmezzetek az értelemnek megtudására." „Mert jó tanulságot adok nektek; az én tudományommal el ne hagyjatok. Szerezz békességet, szerezz eszességet, ne felejtkezzél el, se el ne hajolj az én számnak beszédétől."

Az Ószövetség nem az első dokumentum, amelyben a követelmények *kódexbe*, szabályok foglalatába rendeződnek. Míg azonban a mezopotámiai kódexek elsősorban a *jogi* szabályozás prehistorikuma szempontjából jelentősek, dokumentálva, hogy a nagy kiterjedésű birodalmakban a szokásjog már nem elégséges az uralmi funkciók gyakorlásához, az Ószövetségben megfogalmazott magatartási kódexek az emberi kapcsolatok valláserkölcsi normák szerinti szabályozásának alapjait teremtették meg, magukba ötvözve a törzsi-nemzetségi szokások, tilalmak számos pozitív elemét.

Az Ószövetség enciklopedizmusa lenyűgöző: évszázadok kikristályosodott tapasztalatai fogalmazódnak meg vallási intelmekként, életfilozófiaként, egészségügyi, táplálkozási, magatartási szabályokként. De az Ószövetség sem fogta át az élet valamennyi területét. Az élet — ismét Drobnyickij kifejezését idézve — „nem épülhet fel mintegy építőkockánként különálló szabályok bizonyos számú készletéből". A gyakorlatban ebből következően a normák csak „sporadikusan" működhetnek. A kódex logikailag zárt rendszer, de az ember már az archaikus társadalmakban is bonyolult — s legfőképpen nem mindig logikus — kapcsolatok hálózatában cselekszik. A Legyen és a Van dualizmusa *még* ismeretlen, az eldologiasodás mechanizmusai is kezdetlegesek, nem egyetemesek, de minthogy a kódex normákat foglal

rendszerbe, márpedig a norma, „legsajátabb logikája folytán (»Minden embernek mindig ezt vagy azt kell tennie...«), mindenfajta kivételt kizár, holott a gyakorlatban ezek időről időre elkerülhetetlenek", a gyakorlatban a normák időről időre való megsértése is elkerülhetetlen.

Az Ószövetségre is érvényes az, amit Drobnyickij az archaikus kódexről általában ír, hogy ti. „történetietlen: azon az elképzelésen alapul, hogy az adott szokások örökké fennmaradnak". Az „élet" és a kódex ellentmondásai azonban a valóságban kikerülhetetlenül felszínre kerültek. Így volt a zsidó nép történetében is. „A népi emlékezet [...] a szociálisan differenciált társadalomba való átmenet periódusában, amikor először merül föl egy másfajta múlt gondolata, tudatára ébred, hogy a társadalom életmódjában változások mennek végbe. A kódexnek ezeket a hézagait a jó és a rossz fogalmai csak részben tudták pótolni. Mivel elvonatkoztatnak a magatartás határozott tartalmától, ezért képesek alkalmazkodni változásaihoz. De mert végtelenül elvont fogalmak, konkretizálásukra van szükség, hogy az emberi magatartást a mindennapi helyzetekben irányíthassák." A próféták és a bölcsek intelmei, példabeszédei sajátos válaszreakciók az élet és a norma feloldhatónak vagy megmásíthatatlannak tetsző meghasonlására.

A „próféták" és a „bölcsek" más ókori keleti népek történetének is fontos szereplői. A *prófétai mozgalmak* jelentősége e vonatkozásban abban van, hogy — mint ezt Gordon Childe is dokumentálta — ezek vezéregyéniségei töltötték meg *morális tartalommal* a régi kultuszokat. A megreformált vallásokban megőrződik az „üzletszerű mágia" egyik eleme, amennyiben a profetikus vallások is kárpótlást ígérnek a hívőnek a földön vagy a túlvilágon. E kárpótlást azonban már nem lehet mágikus szertartásokkal kierőszakolni, az istenség kegyelmét nem lehet sem sörrel elnyerni, mint Sumérban, sem részegítő szómával, mint a védikus Indiában. „Az üdvözülést — Childe szavaival — az *erkölcsös cselekedetek* biztosítják, az igazságos tettek, az igazmondás, általában a felebarátokkal szembeni olyan viselkedés, amelyet a legtöbb barbár és bronzkori társadalom helyesnek tartott."

Az erkölcsi intelmek, mint láttuk, vallási keretben manifesztálódnak. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy e megnyilatkozásokban a magatartási szabályok erkölcsi színezettsége határozottabb. Az intelmek és próféciák nem egyszerűen a vallási szertartásokon való jelenlétet, valamilyen magasabb rendű lénnyel szembeni kötelezett-

ség teljesítését írták elő, hanem a társadalom — egy meghatározott társadalmi csoport — szempontjából „*értékes*" magatartásra, cselekvésre ösztönöztek.

Az *erkölcsi* követelmények *vallási* burkát a kor sajátosságaiból következően két körülmény is magyarázza. Egyrészt összefügg a régi törzsi kereteken túlmutató *átfogóbb közösség* képzetének kialakulásával, amely szorosan kapcsolódik az egy isten képzetéhez: ahogy az isten minden élőlény teremtőjévé, az emberiség potenciálisan egy társadalommá válik. Az istenfélő, „igaz" embert nem csupán a törzstagokkal és polgártársaival szemben kötelezi a törvény „becsületes", „nyílt" és „irgalmas" cselekedetre, hanem a „hivők" közösségével szemben is, fajra és politikai hovatartozásra való tekintet nélkül. E képzetek valóságos társadalmi mozgást tükröznek. Childe szavaival: „Az emberiségnek mint egységes társadalomnak az eszméje, amelynek tagjai közös erkölcsi kötelezettségeket éreznek egymással szemben, ideológiai megfelelője egy olyan nemzetközi gazdaságnak, amely e gazdasági formáció valamennyi része közti árucserén alapul, amint ez a vaskor második szakaszában hatékony formát is öltött."

Másrészt az erkölcsi követeléseknek vallási követelésekkel való társítását *osztályfunkciójuk* is magyarázza. Ez az osztályfunkció azonban az ókori zsidóság és más keleti népek vallási tanaiban is többjelentésű. A vallási intelmek és parancsolatok egyrészt az uralmi viszonyok legitimálásának fontos eszközei — ebben az értelemben az uralkodó osztályok és csoportok érdekeit védik és szentesítik. Másrészt — különösen azokban a társadalmakban, ahol viszonylag szélesebb rétegek tudtak írni-olvasni — a vallás kinyilatkoztatott parancsolatai az elnyomottak, a mellőzött társadalmi csoportok önvédelmének szellemi eszközéül is szolgáltak. Az erkölcs kialakulásfolyamatát, a valláserkölcsök többszólamúságát nem értelmezhetjük helyesen, ha figyelmen kívül hagyjuk a különböző irányú kötődéseket, a vallási mező frakcionáltságát.

A KONFUCIANIZMUS ÉS AZ ÓKORI KÍNAI ERKÖLCS

A Csou-birodalomból — i. e. IX—VIII. század — ránk maradt irodalmi emlékek — Henri Maspero, a kiváló francia sinológus szavaival — „dadogó kezdeményként" már körvonalazzák azt a sajátos

szellemiséget, beállítódást, amely az ókori kínai társadalomban a társadalmi ellenőrzés intézményeit később jellemzi és megkülönbözteti. Az állam és a vallás intézményei tagolatlanul egymásba olvadnak. E tény sajátos módon tükröződik a „pap-hivatalnokok" társadalmi helyzetében is. E pap-hivatalnokoknak — mint L. Sz. Vasziljev is megállapítja — semmi közük sem volt az ókori Kelet számos más országából ismert papokhoz: nem voltak valamely nagy istenség templomának papjai, sem pedig valamely előjogokkal rendelkező kaszt tagjai — így az indiai brahmanok kasztjához sem hasonlíthatók. „Mindenekelőtt az államapparátusban szolgáltak, és csak annyiban voltak papok (és így hivatalnokok is), amennyiben valamiféle tisztséget töltöttek be ebben az apparátusban."

A Csou-birodalom szellemiségét, patriarchális és sajátosan bürokratikus szemléletét híven tükrözik a korabeli szabálygyűjtemények, bölcseleti traktátusok. Ezek legkorábbika a *Su king* elnevezésű irat *Hung-fan* című fejezete *(A nagy szabály)*. Eredetét egyesek — mint Maspero — az i. e. VIII. századra teszik, mások — például Feng Ju-lan — a bronzkor végére.

A nagy szabály jellegzetes kompendium. Egyrészt rituális táncokat tartalmaz, másrészt Csou-kori kormányzási elveket és magatartási normákat, e mondásokat a mitikus idők félisteneinek és hőseinek tulajdonítva. Mindezt összhangban az univerzizmus elveivel, amely szerint — Helmuth von Glasenapp szavaival — a „makrokozmosz valamennyi jelenségének megvan a maga megfelelője az ember fizikai, szellemi és erkölcsi életében, ugyanakkor az, ami az emberi társadalomban biztosítja a rendet, irányító elvül szolgál a világ egész építménye számára is".

A magatartási előírások *A nagy szabály*ban mágikus elemeket tartalmazó természeti ontológiai alapzatra épülnek és vallási tekintélyekre hivatkoznak. Jellemző már a bevezető tétele, az indítás: „1. A tizenharmadik évben a király tanácsot kért Ki fejedelemtől. 2. A király beszélni kezdett s így szólt: Ó, Ki fejedelme! Az ég oltalmazza és felemeli az itt lakókat, segíti és összehangolja az életüket; én azonban nem tudom, mi adja meg az emberi együttélés örök törvényeinek rendjét. 3. Ki fejedelme ekkor beszélni kezdett s így szólt: [. . .]"

A nagy szabály a fejedelem óhajára hivatkozva aforisztikus tömörséggel erényeket rangsorol és az alattvalóktól belső azonosulást követel. A hierarchizált viszonyok lenyomataként erényként jellemzi a tiszt-

ségviselők *engedelmességét, alázatosságát.* „14. Minden egyoldalúság és ferdeség nélkül kövessük a király igazságosságát [...] kövessük a király útját; semmi felemásság, semmi részrehajlás [...]"

Pontosan megfogalmazza a hivatalnokok kiválasztásának elveit: „13. Ha embereidnek megvan a tehetségük és tudnak cselekedni, akkor ösztönözd őket, hogy lépjenek elő tetteikkel, és az ország virágozni fog. Valamennyi főembered jó lesz, ha gazdaggá teszed őket. Ha nem tudod elérni, hogy barátságosak legyenek a házad iránt, akkor ezek az emberek bűnöket fognak elkövetni. Azokat pedig, akik nem szeretik az erényt *(tö)*, hiába halmozod el kegyeiddel, csak gaztetteket fognak elkövetni a szolgálatodban." Figyelemre méltó, hogy az idézett követelmény mily szorosan kapcsolódik alapvető társadalmi viszonylatrendszerekhez, s hogy az erkölcsi elemeket tartalmazó magatartásszabály nem vallási kötelezettségként, spirituális elemként jelenik meg, hanem a társadalmi kapcsolatok, a politikai-uralmi viszonylatok mozzanataként. Az erény (tö) fogalma explicit formában is jelen van, s mindenkor erkölcsi tartalmú kötelezettségekre utal. Példaként idézzük a 17. pontban megfogalmazott útmutatásokat: „Hatodszor, a három erény. Az első az egyenesség, a második a kemény bánásmód, a harmadik a szelíd bánásmód. A békességesekkel egyenesen kell bánni, az erőszakosokkal és ellenségesekkel keményen kell bánni, az egyetértőkkel és barátságosakkal szelíden kell bánni. Azokkal, akik elmerülnek és fürödnek [az élvezetekben], keményen kell bánni [...]" Ugyancsak történik utalás az erényre a boldogság kritériumai kapcsán. Az „öt boldogság" *A nagy szabály* szerint: „33. [...] Az első a hosszú élet, a második a gazdagság, a harmadik a megelégedettség és nyugalom, a negyedik az erény gyakorlása és szeretete, az ötödik a természetes módon végződő élet." Az *erény* gyakorlása és szeretete itt a *boldogság* egyik kritériumaként szerepel.

A nagy szabály keletkezésének időszakában még virágzott a Csou-birodalom. Az i. e. VI. és V. század fordulóján, amikor *Konfucius* a tanait megfogalmazta, a Csou-dinasztia katonai és politikai hatalma már aláhanyatlott. Maga Konfucius azt vallotta, hogy csak összefoglalja és közvetíti a korábbi századok során kialakult legfontosabb intelmeket és elveket. A *nagy szabály* és a Konfuciusnak tulajdonított, tanítványai által leírt és újrafogalmazott elvek, szabályok között valóban kimutatható a folytonosság. Ennyiben megalapozott az az állítás, hogy a *konfucianizmus* alapjai még a Csou-kor elején körvonala-

zódtak. Konfucius azonban megváltozott viszonyok között lépett fel a patriarchális arisztokrácia nyílt védelmezőjeként. A dinasztia hanyatlása az elkülönülési törekvések erősödésével, politikai viszályokkal és belháborúkkal járt együtt. Nagyobb szerepet kapott a területi közösség; a területi és adminisztratív kapcsolatok s a korai osztálytársadalom ezekre épülő uralmi-hatalmi szervezete korlátozta a patriarchális kapcsolatokon alapuló csoportosulások mozgásterét, elerőtlenítette a törzsi hagyományokat. A patriarchális arisztokrácia egyes csoportjai hegemóniájuk biztosítása érdekében új erős központi hatalmat akartak, mások függetlenségük szavatolásáért harcoltak. A társadalmi kapcsolatokban e folyamatok tartós válságot idéztek elő: akarva-akaratlan bomlasztották a századok során kialakult patriarchális és nemzetségi normákat.

A konfuciusi eszmék, tanok ideológiai funkcióinak értelmezése szempontjából meghatározó jelentőségű, hogy rendszerré szerveződésük idején a társadalmi szabályozás és ellenőrzés *hagyományos* intézményei elgyengültek, hogy a válság parancsolóan megkövetelte olyan *új* szabályozórendszerek, konvencióvá avatható normák meg-, illetve újrafogalmazását, amelyek legitimálják az új gazdasági-katonai uralmi viszonyokat. A konfuciusi elvek *múltra orientáltságát* azonban ez a körülmény önmagában nem magyarázza. Az okok azzal a ténnyel kapcsolatosak, hogy az ókori Kínában — a kifejlődő ázsiai termelési mód jellegzetességeivel összefüggésben — a központi hatalmat konstituáló erő a patriarchális arisztokrácia volt, amely — Tőkei Ferenc találó megfogalmazását idézve — államot szervező tényezőként „önmagában is ellentmondást, mégpedig *terméketlen, folytonos kompromisszumokhoz* vezető ellentmondást tükröz". Ez az uralkodó osztállyá emelkedett réteg ugyanis egyszerre volt érdekelt az államhatalom erősítésében és annak bomlasztásában, mert a központi kormányzat erősítése egyidejűleg keresztezte patriarchális — családi — érdekeit. Kína egész ókori történetében a *társadalmi mozgás tengelye* ez a meddő, s az átmeneti formák megrekedése következtében feloldhatatlan ellentmondás maradt, amely Konfucius tevékenységének időszakában már határozottan érzékelhető, s a kor minden jelentős gondolkodója számára kihívást jelent.

Lu fejedelemség, ahol Konfucius született, az egyik legfejlettebb terület volt. Az i. e. VI. század elején Lu fejedelmének hatalma is hanyatlásnak indult: a fejedelemséget három részre osztották, a

befolyásos családtagok részfejedelemségeket szerveztek. Konfucius legszűkebb környezetében is érzékelte a régi „kötőanyagok" elévülésének következményeit. Miért hivatkozott mégis a hagyományra? Miért a „régieket" szerette és tartotta megbízhatónak? Mert a vázolt strukturális jellegzetességek következtében a *múlt* eszményesítése megbízhatóbb alapnak látszott, mint a *jelen*, amelyben semmilyen távlatot adó jövőkép nem körvonalazódott.

A Konfuciusnak tulajdonított könyvek a társadalomeszményt dialogizáló formában, regulákban és magatartási szabályokban jelenítik meg. Az erkölcsi elem követelményként fogalmazódik meg, de e követelmény az ősök által tisztelt hagyományok, a konvenciók újraélesztését szorgalmazza. A konfucianizmus magatartási előírásai mégis határozottan új elemmel egészítik ki a társadalmi szabályozás és ellenőrzés mechanizmusait: amit számon kérnek, nem szokások, hánem azok *eszményített alakjai*. Konfucius gondolati hagyatéka a Csou-kori „dadogó" irodalmi kezdemények mesteri továbbfejlesztése. Ha ott nyomokban lelhettünk fel a bürokratikus ethoszt leképező értékrangsorokat, Konfucius tanítványaival egész erénytant dolgozott ki és összefüggő értékrangsort állított össze, ezt a múlt hagyatékaként közvetítve.

Az Ószövetség és a zarathustrai tanok megfogalmazói a kívánatos magatartás szabályait az isteni kinyilatkoztatásra hivatkozva szentesítették; a próféták, a prédikátorok is isten óhajára, szándékára, büntető szigorára hivatkoznak. A Konfucius tanításait rögzítő *Beszélgetések és mondások* is utal vallási elvekre, de a konfucianizmus nem tulajdonít jelentőséget annak, hogy az erkölcs törvényadójaként személyes vagy személytelen isteni lényt posztuláljon, mivel az univerzizmus elveiből következően — mint Glasenapp írja — „az erkölcsi cselekvést, valamint az ebből következő sorsot meghatározó irányelv tulajdonképpen mindig a kozmoszban benne rejlő *tao*". Az emberség fogalma sem istenképpel kapcsolatos. Ugyanakkor a konfucianizmus erénytana sem mentes a vallási dimenziótól: az isteni kinyilatkoztatást az ősi időktől fogva legendás héroszok — királyok, bölcsek — tekintélye pótolja.

A *Beszélgetések és mondások*ban az emberség-fogalom gondolati-logikai tengelye nem az egyén, a humanitás nem az egyén tökéletesedésének programjaként körvonalazódik. Konfucius elsődleges célja ugyanis a hatalom tekintélyének erősítése, a nép jó kormányzása. „Az egyén, mint olyan — írja Maspero —, teljesen idegen marad [...]

kutatásai [...] számára, az egyéni tökéletesedés gondolata fel sem ötlik nála. Az uralkodó erénye, a természetfeletti hatás, amelyet hivatalától, az »égi megbízatásból« nyer, az teszi a nép viselkedését jóvá vagy rosszá." Ez az ideologikus szerkezet magyarázza, hogy a fejedelem minden tulajdonságának a nép egy tükör-tulajdonsága felel meg: „Ki K'ang-cï megkérdezte, mit kell tenni ahhoz, hogy a nép tisztelettudó, hűséges és erényeiben buzgó legyen. A mester így szólt: »Közeledj hozzá komolysággal, s tisztelettudó lesz; légy szülőtisztelő és kegyes, akkor hűséges lesz hozzád; emeld fel a jókat és tanítsd a tökéletleneket, akkor buzgó lesz erényeiben.«" (Beszélgetések és mondások II. 20.) Vagy egy másik példa: „Ha te, uram, nem leszel kapzsi, akkor jutalmat adhatsz érte, mégsem fognak lopni." (XII.17.)

A *bürokratikus ethosz* és a *patriarchális viszonyok* magasztosítása a konfucianizmus meghatározó jellemzője. A tan egyaránt hangsúlyozza a családhoz tartozást és azt, hogy minden kínai az állam fia. Az egyén a családban sem önálló személy, mert a szubsztanciális egység „a víz és a természetesség egysége". Éppúgy nem személy az államban sem, mert a kormányzás a császár „atyai" gondoskodásának gyakorlásán alapszik.

Ezeket a jellemzőket szem előtt tartva hangsúlyozta Hegel, hogy a kínaiaknál a morális szabályok „külső", pozitív parancsok, kényszerjogok és kényszerkötelességek vagy egymás iránti udvariassági szabályok. Mint írta: hiányzik a szabadság, amely a szubsztanciális észmeghatározásokat *erkölcsi érzületté* teszi; a *morál államügy*, s kormánytisztviselők és bíróságok intézik. Vagyis „az erkölcsi meghatározások mint törvények vannak kifejezve, de úgy, hogy a szubjektív akaratot a törvények *külső* hatalomként kormányozzák, hogy mindaz, ami belső érzület, lelkiismeret, formális szabadság, *nem létezik*, s hogy ennyiben a törvényeket csak külsőlegesen gyakorolják, és azok mint kényszerítő jog állnak fenn".

Ahogyan külső és belső, törvény és belátás még *egy* — írja Hegel —, a vallás és állam is az; az uralom módját *teokráciaként* lehet meghatározni. Az erkölcsi törvény itt rá van parancsolva az emberre, *nem saját* tudása. Az általános akarat *közvetlenül* megmondja, mit tegyen az egyes ember, ez pedig hasonlóan „reflexió és ész nélkül" engedelmeskedik. Vagy ha nem engedelmeskedik, büntetése nem a „bensőségre", hanem a külső egzisztenciára irányul.

Hegel a konfucianizmus fontos jellegzetességeire hívta fel a figyel-

met. A modern sinológia eredményeinek ismeretében azonban a képet árnyalnunk kell: az ókori kínai társadalom fejlődése szakaszolható, a társadalmi tudat tagoltabb, a szellemi áramlatok is többszólamúak. Az nem kétséges, hogy az erkölcs, az erkölcsi intézmények önállósulása az i. e. I. évezred derekán még viszonylagos. Nemcsak abban az értelemben, hogy az erkölcs kapcsolata a vallási, jogi, politikai normatívákkal vagy akár a hivatalnoki etikettel túl közvetlen, hanem — ettől elválaszthatatlanul — abban az értelemben is, hogy az egyén nem szuverénül szembesül a magatartását alakító intézményekkel. Márpedig a cselekedet *erkölcsi* tartalma csak akkor körvonalazható viszonylagos egyértelműséggel, ha az egyén szabadon, felelősen mérlegeli — mérlegelheti — tettének következményeit. Az egyén önmeghatározásának igénye, az egyéni tökéletesedés gondolata valóban nem jellemzi az iskolaalapító mester és tanítványai műveit. A válság azonban sokféle érzékenységet kialakított, s Konfucius is felismerte, hogy a *külső* és a *belső* azonosulás nem azonos értékű az államérdek látószögéből sem, hogy az ember érzületi világát is befolyásolni kell, hogy a szavaknál erősebb a példa hatása, a vezető személyiségének sugárzása: „A mester mondotta: »Aki erényével gyakorolja a kormányzást, az olyan, akár az északi sarkcsillag, amely mozdulatlanul a helyén marad, bár minden csillag mozog körülötte«." (Beszélgetések és mondások II.1.)

Konfucius korántsem becsülte le a tanítás szerepét az ember formálásában. A tanulmányozandó művek között első helyre tette *A nagy szabályt*. A tanulás azonban nem minden, az erkölcsi tökéletesedés feltétele a sarkalatos erény: az *emberség* (*zsen*) elsajátítása. E fogalmat értelmezve Maspero a tudás és az erkölcsiség kölcsönös feltételezettségét hangsúlyozza: „Annak tehát, aki felsőbbrendű emberré akar lenni, két irányban is — tudományban és erkölcsiségben egyaránt — erőfeszítéseket kell tennie. [...] Ezt a kettős erőfeszítést nevezi Konfucius egy általános megjelöléssel »önmagunk művelésének« [...]" Maspero is felhívja a figyelmet, hogy a konfucianizmus értékrendszerében „az egyéni nem cél, hanem csak eszköz".

Az emberség fogalma nem jellemezhető sem egyszerűen „pozitív parancsként", sem kényszerkötelességként; a zsen *eszmény*, pontosabban *eszményített hagyomány*. A fogalom ugyanis oly tág és sokjelentésű, hogy valamennyi jellemzőjét a véges földi létben halandó nem realizálhatta. E szempontból tanulságos a következő példabeszéd.

Meng Vu-po egyszer megkérdezte Konfuciust, hogy emberséges-é három másik tanítványa. A filozófus így válaszolt: „Ju képes arra, hogy jól megszervezze egy ezer harckocsit kiállító fejedelemség (katonai) adóit, emberségét azonban nem ismerem." Majd: „K'in képes arra, hogy egy ezer háztartással bíró város [...] kormányzói tisztét jól ellássa, emberségét azonban nem ismerem." És: „Cs'i kifogástalan övvel felövezve áll az udvarban, s képes arra, hogy szóval tartsa a vendégeket, emberségét azonban nem ismerem." (Beszélgetések és mondások V.7.) Önmagát is úgy jellemezte: „A nemes embernek három erénye van, s ezekre én nem vagyok képes. Tökéletes erényű, s nincs oka bánatra; bölcs és sohasem téved; bátor, és nincs oka a félelemre." (XIV.30.) A zsen elve Vasziljev szerint „a tökéletességnek azt az egészét, az emberek egymás közti kapcsolatainak azt az ideális formáját szimbolizálta, amelyet Konfucius mintaképnek állított, és amely lényegében az ókori bölcsek és héroszok alakjában testesült meg".

A kínai erkölcs hegeli jellemzésében a patriarchális elem a meghatározó. A modern sinológiai kutatások a konfuciusi erényfelfogás *arisztokratikus* jellegét is kiemelik. A patriarchális színezettség tény, de ideológiai funkciót teljesít: fiúi viszonyként jellemzi az *alattvalói* viszonyt. Ám a kapcsolatok „családiassága" rögtön elhalványul, ha nem az alattvalói kötelezettségekről esik szó. Mély megvetéssel szól a mester a köznépről, mélyen lebecsülve annak képességeit. „A néppel el lehet érni, hogy a helyes utat kövesse, de nem lehet elérni, hogy meg is értse azt." (Beszélgetések és mondások VIII.9.) Másik példa: „A mester mondotta: olyan nemes ember, akinek erénye [még] nem tökéletes, akadhat; de nem létezik olyan közönséges ember, aki tökéletes erényű lenne." (XIV.7.) Maspero, úgy véljük, megalapozottan hangsúlyozza, hogy „a Konfucius hirdette erkölcs nem a köznépnek volt szánva: velejéig arisztokratikus lévén, akárcsak kora társadalma, csak a nép urainak szólt".

Ezen az sem változtat, hogy az „emberséges ember" eszményére Konfucius az ősi kínai legendák uralkodói és a Csou-ház egyik erős uralkodó egyénisége mellett „szegény" és „szerény" életpéldákat is idéz, így fiatalon elhunyt tanítványát, Jen Hujt, aki „bambuszkosárnyi ételen és egy tökhéjnyi italon, nyomorúságos sátorban élt. Más ember ki sem bírta volna ezt a szenvedést, Huj azonban változatlanul boldog maradt." (VI.9.) Nem változtat, mert az erkölcstörténet tanulsága

szerint állagvédő funkciót csak azok az ideológiai rendszerek képesek hatékonyan betölteni, amelyek a közvetett apológia technikáját is elsajátítják. Ugyanakkor paradox módon a Jen Huj mítosz az emberiség érzületvilágának gazdagodásáról is tudósít, és dokumentálja, hogy az ókori kínai kultúra az anyagi javakban gazdag embert meg tudja különböztetni az erényben gazdag ember ideáltípusától.

Konfucius a tökéletes ember másik fontos elemének a *kötelesség (ji)* erényét tekintette. (Tőkei Ferenc a ji-t „igazságosság"-nak fordítja, Kovács Zoltán „kötelesség"-nek.) A *ji* fogalmának is számos jelentésárnyalata van. Ezek közül a konfuciusi tanok legfontosabb jellemzőihez azok kapcsolódnak, amelyek a hűséget, az apa, a feljebbvaló, az uralkodó odaadó szolgálatát hangsúlyozzák. „Tiszteletben álló" és változhatatlan alapviszonyként öt „nagyhatású" kötelességet említenek: „1. A császár és a nép. 2. Az atya és a gyermek. 3. Az idősebb és az ifjabb testvér. 4. A férj és a feleség kötelességei egymás iránt. 5. A barát kötelessége a barátja iránt." E kötelességek nem egyenrangúak, szigorúan hierarchizáltak; a legfőbb kötelesség az uralkodó iránti feltétlen hűség, az ő „hittel és igazsággal való szolgálata". A *Beszélgetések és mondások* számos aforizmája arról tanúskodik, hogy a „kötelesség" szó nem fejezi ki a *ji* valamennyi jelentésárnyalatát, s Tőkei e szövegösszefüggésekben igen találóan használja az „igazságosság" fogalmát. Így e mondás esetében: „a nemes ember a *ji*-hez ért jól, a kis ember pedig a *li*-hez (haszonlesés)", sokkal inkább indokolt az igazságosság, mint a kötelesség(-tudat) fogalmának használata. E példa nemcsak azt tanúsítja, hogy Konfucius a *ji* fogalmát éppoly tágan értelmezte, mint a *zsen* fogalmát, hanem azt is, hogy mind az igazságosság, mind a kötelesség jelentésárnyalataiban arisztokratikus értékszemlélet tükröződött.

A konfucianizmus ily módon számos új elemmel gazdagította a magatartás-szabályozást, a társadalmi ellenőrzést. Sajátosságait részben az magyarázza, hogy a konfucianizmus, amely „hivatalos állami ideológiaként" nyert elismerést, más civilizációs központoktól elkülönülten alakult ki s formálódott. E sajátosságok közül meghatározónak tekinthetjük, hogy az univerzizmus az eget, a földet és az embert az *egységes* mindenség alkotórészének tekintette, hogy a kínai vallás és „erénytan" szorosabban épült egybe a politikai hatalommal, mint más világvallások és vallásetikai doktrínák, pontosabban: a konfucia-

nizmus az adminisztratív-bürokratikus apparátus ethoszát fejezte ki, fogalmazta meg. *A nagy szabály* és a *Beszélgetések és mondások* egész érvrendszere s mindaz, amit a modern sinológiai kutatások jóvoltából az ókori Kína társadalmi rendjéről, vallási életéről, hiedelemvilágáról, életviteléről ismerünk, megerősíteni látszik Vasziljev következtetését: „Kínában az ókortól fogva az erkölcsöt tekintették elsődlegesnek, a vallást pedig másodlagosnak és csak a konfuciánusok műveiben kiművelt etikai rendszer kísérő elemének. A hit kérdése az ország története során soha nem volt nagy jelentőségű. [...] Ugyanakkor a legkisebb kihágást, a pontosan rögzített szertartásrend elhanyagolását, a századok folyamán kimunkált, a múlttól örökölt hagyományoktól való legkisebb eltérést szigorúan üldözte s elítélte a közvélemény és a hatalom." De hozzá kell tennünk: az erkölcs primátusáról itt csak feltételesen, szigorúan körülhatárolt értelemben beszélhetünk. Ha Hegel azon tétele, mely szerint az ókori kínai erkölcsöt az jellemzi, hogy „az általános akarat közvetlenül működik az egyes akarat által, ez nem is tud magáról a szubsztanciával szemben", továbbá hogy „az általános akarat itt Kínában közvetlenül megmondja, mit tegyen az egyes ember, ez pedig hasonlóan reflexió és ész nélkül engedelmeskedik", túláltalánosításnak ítélhető is, racionális magja nehezen megkérdőjelezhető; az egyén mozgástere a patriarchális viszonylatokat konzerváló társadalmi formációban szűk és körülhatárolt volt. Az erkölcsi szabályok a hatalmi-uralmi rendszer eszményeit funkcionalizálták. Az erkölcs is, a vallás is a mindenható császári bürokrácia jobb működését, a királyok, fejedelmek, mandarinok biztonságérzetét szolgálta; a kínai etika és vallás nem ismerte — nem ismerte el — az egyén szuverenitását, erkölcsi méltóságtudatát. Az érintkezés patriarchális rendje az állami és a magánszférában egyaránt ily módon lehetett paradox módon egyszerre morális és érzületmentes.

A konfucianizmus úgy szerzett érvényt az erkölcsi elvnek, hogy *külsőlegessé* tette azt. Az uralkodó tulajdonviszonyok őrizték a „közösség szubsztancialitását": az államszervezet patriarchális jellegzetességei szorosan összefüggtek az uralkodó tulajdonformával. Az „egyéniség kiskorúsága" e viszonyok következménye, s épp e törvényesített kiskorúság akadályozza a szabálykönyvekben megfogalmazott erények bensővé válását.

A konfucianizmus természetesen nem azonos *a* kínai erkölcsiséggel,

a patriarchális kínai világlátásnak sem egyetlen reprezentáns irányzata: az arisztokratikus életszemléletnek még az i. e. V. században kialakult egy „populista" ellenzéke. *Mo Ti* az egyetemes szeretet elvét hirdette meg, egyidejűleg követelve mértéktartást és tágabb mozgásteret. Az erkölcsi szabályok evidenciáját, nyilvánvalóságát is megkérdőjelezte. Bűn, ha tolvajlunk, ha más jószágát eltulajdonítjuk, bűnt követ el, aki más életére tör. Ámde „ha a dolgot nagyban csinálják, megtámadva egy fejedelemséget, akkor ezt nem tudják helytelenníteni, hanem csatlakoznak hozzá és magasztalják, igazságosságnak (ji) nevezve. Vajon elmondható-e az ilyenekről, hogy tudják, mi a különbség igazságosság és igazságtalanság között? Ha olyan emberre akadunk, aki csak akkor mondja feketének a feketét, amikor keveset lát belőle, de ha sok feketét lát, akkor fehérnek mondja, nos, akkor az illetőről azt tartjuk, hogy nem tudja egymástól megkülönböztetni a fehéret és a feketét?" Érvek sorát sorakoztatva vonja le e gondolatmenet végén a következtetést: „az égalatti nemes emberei egészen zavarosak az igazságos és igazságtalan megkülönböztetése dolgában".

Ugyancsak sajátos színfoltot képvisel s az ókori kínai erkölcs többképletűségét bizonyítja *Jang Csu* filozófiája. Valószínűsíthetően Mo Ti kortársa; mindenesetre az i. e. IV. században már számos követője volt: bölcselete erénytanul szolgált. Jang Csu filozófiája a konfucianizmus kvázi-közösségi erkölcse elleni lázadás sajátos megnyilvánulása. A közélettől való elfordulás magasabbrendűségét hirdeti, s a hírnevet csalóka ábrándnak tartja: „Az igazhoz nem tartozik hozzá a hírnév, és a hírnév nem kapcsolódik az igazhoz. Úgy van és nem másképpen, hogy a hírnév: a hamisság." A „talmi" értékek elutasítása azonban nem társult az igazi érték felfedezésének igényével: távlat nélküli önzés e sajátos szubjektivista reflexió gondolati hozama. „Jang Csu mondotta: »Jól megépített ház, szép ruhák, finom ételek és szép asszonyok: aki ezt a négyet birtokolja, az mire törekedjék még ezenkívül? Aki ezenkívül még másra is törekszik, annak telhetetlen természete van. A telhetetlen természet pedig: féreg a *jin* és *jang* rendjében [a világegyetemben]."

Sajátos irányzat az ókori kínai erkölcsfelfogás történetében a *taoizmus* és annak Európában talán legismertebb képviselője, *Lao-ce*. A modern sinológia szerint a taoizmus keletkezésének ideje az i. e. IV. század vége és a III. század első fele.

A *tao* a konfuciánus bölcselők felfogásában az erkölcsileg helyes utat jelenti. Lao-ce értelmezésében ez a fogalom sokértelműbb, mélyebb, ugyanakkor homályosabb. Nála a tao a világ végső egységének az elve. Valamilyen módon minden ember szembekerül azzal a kihívással, hogy meghatározza viszonyát a múlt minden örökségét megtestesítő *taó*hoz. A *tao* maga a mozgás, a változás, s a bölcs ember feladata nem lehet más, mint hogy hagyja e végső elvet szabadon érvényesülni. A *taó*hoz való helyes viszony ezért „*út* és *erény*", mint ahogy a Lao-cének tulajdonított opusz is ezt a címet viseli: *Tao Te King — Az út és erény könyve.*

A távolságtartás, a felszínes földi hívságok bölcs „átvilágítása" a taoizmusnak is fontos jellemzője, de ez Lao-cénél a befelé fordulás, az önmagunkban való elmélyedés életprogramjával társul. A „jó" és a „rossz" feltételezik egymást, akárcsak a „szép" és a „rút": minden mozgás tulajdonképpen ellentétek kibomlása, feloldódása. A bölcs embert nem tévesztik meg a pillanat csábításai, az önmutogatás szenvedélye, a vakhit, hogy a dolgok alakulását befolyásolhatja: szabad utat enged a *tao* érvényesülésének:

Mikor a szépet megismerik,
felbukkan a rút is;
mikor a jót megismerik,
felbukkan a rossz is.
Lét és nemlét szüli egymást,
nehéz és könnyű megalkotja egymást,
hosszú és rövid alakítja egymást,
magas és mély kulcsolja egymást,
sok hang összeolvasztja egymást,
korábbi s későbbi követi egymást.
Ezért a bölcs
sürgés nélkül működik,
szó nélkül tanít,
nézi az áramlást és hagyja, nem erőlködik,
alkot, de művét nem birtokolja,
cselekszik, de nem ragaszkodik,
beteljesült művét nem félti,
s mert magának nem őrzi,
el se veszíti.

E sorok a dolgokban rejlő dialektikát az antik görög filozófia nagy egyéniségének, Hérakleitosznak a színvonalán érzékeltetik. Lao-ce azonban — mint Tőkei Ferenc rámutat — nem azért figyeli a „titkot", hogy az ismeretek birtokában változtasson a dolgok menetén; ő nézi az áramlást, mert a bölcs és erényes ember feladata, hogy felismerje és tétlenül szemlélje a törvény működését, éljen vele összhangban s úgy mutasson példát.

A konzervativizmus és az elmélyülésre való hajlam, az újítás minden formájának elutasítása és a szívós, állhatatos ragaszkodás mindahhoz, ami természetes, a látszatlét megvetése s az erkölcsi minőség tisztelete egyszerre jellemzik Lao-ce erkölcsszemléletét.

A legfőbb jó a vízhez hasonló:
mindennek hasznos, de nem harcos;
az alantasban is jelenlevő;
a víz az *út*hoz hasonló.
Az élet a földet kövesse,
a szív a benső mélyet kövesse,
a barátság az emberit kövesse,
a beszéd a valót kövesse,
az uralom a rendet kövesse,
a szolgálat a lehetőt kövesse,
a tett a kellő időt kövesse.
Ha készséges, de nem erőszakos:
nem kél zúgolódás semerre.

S e motívumok új és új alakban ismétlődnek. A mértéktartást, az alázatot, a belenyugvást az erkölcsi magasabbrendűség tudata nemesíti, a közhelyek bornírt bölcselete, a távlatnélküli patriarchális szemlélet ötvöződik dialektikus érzékenységgel. „Aki sokat szerzett, sokat vesztett / aki sokat gyűjt, több kárt szenved / Aki megelégszik, kudarc nem éri" — minden korok világtól elzárkózó nyárspolgárának önigazoló krédójaként hangzik, mint ahogy a másság értékét tagadó „vidékiség" az önnön világát a világmindenséggel azonosító szűk látókörű regionalizmus igazolásaként is értelmezhetők a következő sorok:

Nem lép ki az ajtón
és világot megismer
nem néz ki az ablakon
és égi utat megismer;
mennél messzebb annál kevesebbet ismer;
ezért a bölcs nem jár, hanem megismer [...]

Ugyanakkor még e sorokból is kitetszik a mélység tisztelete. Lao-cétől sem áll távol, hogy a gyöngeséget, a lágyságot, a harag nélküliséget, a csak önmagának felelő morális tisztességet minden földi hatalomnál nagyobb erőként ábrázolja. S ez egyszerre lefegyverző és felemelő. Lefegyverző, mert nem igaz, hogy „a gyenge legyőzi az erőset, a lágy a keményet", de felemelő, mert a bölcs a gondolatot így folytatja:

Aki az ország szégyenét veszi magára,
az lesz az ország királya;
aki az ország nyomorát veszi magára,
az lesz a világ királya.
Az igaz szó: mint önmaga fonákja.

Lao-cének az ókori Kínában is számos követője akadt. A taoizmusban tudatosult a Csou-kor átmeneti típusú, patriarchális-bürokratikus társadalmának meghatározó politikai-morális ellentmondása, amely — megváltoztatva a megváltoztatandót — a császári Kína egész történetének alapvető morális dilemmája: „hivatalnokká lenni vagy elutasítani a hivatalt". Lao-ce bölcseletében a patriarchális *falusközösségek* civilizáció-ellenessége kristályosodik ki: bölcseletének erkölcsi emelkedettsége ezért társul konzervativizmussal. „A taoista filozófusok természetesen nem voltak parasztok — írja Tőkei —, de a taoista filozófia objektíve a paraszti faluközösségek érdekeit fejezte ki." A faluközösségek álltak szemben „mindenféle" kormányzással és hivatallal, minden „városi" újítással, „versengéssel, „cselekvéssel", „okossággal", „komiszsággal", kereskedők ravaszságával és hadvezérek diadalával, s a konfuciánus erkölcsi normákkal és műveltséggel is. A konfliktus tartósult, de egyidejűleg nyilvánvalóvá vált: a moralizálók szabadon közlekedhetnek a „szavak folyosóján", a „cselekvés folyosójára" csak azok jutnak el, akik közéleti szerepet vállalnak.

Hosszú, csoport- és frakcióharcoktól nem mentes folyamat eredményeként vált a konfucianizmus hivatalos állami ideológiává és morállá. A folyamat fontos csomópontjait, így a konfucianizmus és legizmus harcát, majd szintézisét nem követhetjük nyomon. Csak jelezni kívánjuk, hogy az ősök kultuszát hirdető Konfucius tanai és az azokat értelmező kommentárok a hosszú évszázadok során maguk is „kivívták a hagyomány erejét és a régiség tekintélyét", és — megváltoztatva a megváltoztatandót — több mint két évezreden keresztül alakították és jellemezték a kínai mandarin társadalom szellemi arculatát, fejezték ki annak ethoszát. Ugyanakkor az sem tekinthető rendhagyónak, amiről F. Wakeman ír, jóllehet elsősorban a mandarinokra jellemző, hogy számos írástudó férfiú „konfuciánus volt hivatalában és taoista otthon".

AZ INDIAI KASZTTÁRSADALMAK ERKÖLCSE

Az erkölcs kialakulásfolyamatának és differenciálódásának sajátos alakzatát képviseli az indiai kaszttársadalmak erkölcsisége. Ezt az erkölcsiséget a *brahmanizmus* és a *hinduizmus* fogalmával társítják. Mint ahogy Glasenapp — akinek kitűnő összehasonlító vallástörténeti műve sok tekintetben az alábbi fejtegetések alapjául szolgál — is megállapítja: noha a két kifejezés eredete teljesen eltérő — a „brahmanizmus" szó az indiai papok kasztjának, a brahmanáknak a nevéből (és nem Brahma isten nevéből), a „hinduizmus" ezzel szemben földrajzi fogalomból származik —, ma a brahmanizmus és a hinduizmus egymással felcserélhető fogalmak. A hinduizmus „az az autochton indiai, azaz saját talajon kialakult vallási-társadalmi rendszer, amelyhez a mai India lakosságának túlnyomó többsége tartozik, és amely magában foglalja mindazon rítusok, vallások, szokások, nézetek és mitológiai elképzelések összességét, amelyet a szent könyvek és a brahmanák előírásai közvetve vagy közvetlenül szentesítettek".

Brahmanizmusról kb. az i. e. I. évezred kezdetétől fogva beszélhetünk, amióta a papság Indiában monopolhelyzetbe került. A hinduizmus fogalmának időbeli határával kapcsolatos viták viszont nem tekinthetők befejezettnek. A kérdések tisztázatlanságát magyarázza, hogy India legősibb történelmének számos mozzanata még felderítetlen. A mohendzsodarói és harappai ásatások mindenesetre azt való-

színűsítik, hogy az i. e. III. évezredben már megvoltak a mai hinduizmus olyan alapvető jellegzetességei, amilyen a phallosz-kultusz, egyes szent növények és állatok tisztelete stb. Szűkebb — mai — értelemben azonban „csak akkortól használható e kifejezés, amikor az ősi autochton elképzelések összeolvadnak a brahmanák kiváltságos eszméjével, a lélekvándorlásnak és a megváltásnak első ízben az upanisádokban (i. e. VIII. század?) megjelenő gondolatával".

Az i. e. II. évezredben az Indus árterületére benyomult árja néptörzseket az összehasonlító vallástörténet pásztorharcosokból álló, földműveléssel is foglalkozó törzsekként jellemzi, amelyek fejlődési szintje, vallási elképzelései leginkább Afrika primitív törzseivel rokoníthatók. Vallásukról azonban többet tudunk, mint az afrikai természeti népek vallásairól, mert az árja törzsek „isteneikről szóló szent énekeiket és áldozati mondásaikat szájhagyomány útján generációról generációra örökítették, majd végül (valószínűleg csak időszámításunk kezdete után) írásban is lerögzítették". A szent iratokat, amelyekben e vallási hagyományokat összegezték, *Védák*nak („tudás") nevezték. A Védák négy „gyűjteményből" állnak. A Rigvéda 1028 „himnuszt" tartalmaz, a Számavéda az áldozati szertartás előkészületeit és bemutatását kísérő „énekeket", a Jadzsurvéda „áldozati formulákat" és az Atharvavéda „varázsénekeket".

A Védák közül a legősibb és témánk szempontjából legfontosabb forrás a *Rigvéda*, amelynek számos himnusza valószínűleg még az i. e. II. évezredben keletkezett. A himnuszokban utalásokat találunk a törzseket jellemző viszonylatokra, a törzsek kapcsolatára, de a sokszor többértelmű jelöléseket nagyon óvatosan kell kezelnünk; az eredeti szövegeket többször átírták, új elemekkel egészítették ki. Mindenesetre tény, hogy a Rigvéda szövegeiben előforduló „dasa" szó, melynek eredeti jelentése „ellenség", „idegen", később a „szolga" szóval válik azonos jelentésűvé. A Rigvéda himnuszaiban előforduló utalásokból a törzsek, a törzsszövetségek közötti gyakori háborúkra is következtethetünk. Számos adat tanúskodik arról is, hogy ebben az időszakban a törzs katonai vezére, a *vajan*, kivételes hatalomra tett szert, megkezdődött a vagyoni és hatalmi előjogok koncentrálása.

A Rigvéda himnuszai sokféle *isten* tiszteletéről tanúskodnak. Az istenek túlnyomórészt természeti jelenségeket személyesítettek meg, de számos istenség antropomorfizálása már e korai dokumentumokban megfigyelhető. „A természetisteneken kívül megtalálhatók a

világi tevékenységek és intézmények védelmezői is." Glasenapp egyenesen etikai tulajdonságok megtestesítőjeként jellemzi például Mitrát és Varunát. „A perzsa Mithrasszal rokon Mitra eredetileg valószínűleg napisten volt; Varuna égistenként, holdistenként, vízistenként, az eskü és a büntetés isteneként jelenik meg, alakja az idők folyamán oly sok fázison ment keresztül, hogy eredeti lényegéről a legváltozatosabb elméleteket állították fel. Mitra és Varuna az örök világrend »ritá«-jának (szilárd rend, törvény, szokás) őreiként tevékenykednek; ez a rend a természetben, az erkölcsben és a rítusban jut kifejezésre." Ha a fogalomhasználat vitatható is — erkölcs helyett pontosabb lenne szokáserkölcsről, hagyományról beszélni —, Glasenapp joggal emeli ki a *jó* és *rossz* jelenségek és a velük társuló tulajdonságok megkülönböztetésének és mitizálásának igényét.

Ezt a feltételezést alátámasztja az a tény is, hogy az istenek mellett az *ősöket* is tisztelték, s ebben az őskultuszban a patriarchális-nemzetségi életforma elemei lelhetők fel. A szövegek a *pitrisz* — atya — tiszteletével kapcsolatban is tartalmaznak olyan intelmeket, amelyek a jelenségek és cselekedetek *értéktartalmuk* szerinti megkülönböztetésének igényéről, a primer értékorientációs kategóriák, a jó és a rossz, az erény és a bűn *naív* tudatáról tudósítanak. „Keljenek fel három rang pitriszei[...]óvjanak meg minket szorongattatásainkban. Tiszteletünk most ősapáinkhoz fordul, az új apákhoz, azokhoz, akik megtelepedtek a földi tűzhelyeken, azokhoz, akik a nemes faj ölében élnek[...] Óh, Barkisidi atyák (fűben ülők) segítségül hívunk benneteket. Élvezzétek a mindent elégető áldozatot, amit nektek adunk. Nyújtsatok nekünk szerencsés védelmet. Távolítsátok el tőlünk a gonoszt és a bűnt." (Siklósi Mihály ford.)

A kezdetben Pandzsabban letelepedett árja törzsek i. e. 1000 körül „tovább nyomultak előre kelet és dél felé, a Gangesz termékeny síkságára, és ott mint uralkodó réteg letelepedtek az őslakosok között". Előjogaik megőrzése érdekében zárt társadalmi csoportokba, *varnákba* szerveződtek. E terminus fordítását illetően nincs egyetértés a hazai és nemzetközi szakirodalomban. Egyes kutatók a varnákat a kasztrendszerrel azonosítják, mások csak az artikuláltabb osztálytársadalom viszonyai között kialakult *dzsatik* esetében tartják indokoltnak a kaszt fogalom használatát.

A *kaszt* kifejezést a dzsatik jelölésére először a portugálok használták, s a fogalom azóta honosodott meg az európai nyelvekben. Max

Weber a kasztot zárt rendi tömörülésként jellemzi. Sajátossága, hogy „a rendi különállást a konvención és a jogon kívül rítus is szentesíti: hogy a »magasabb« kaszt tagjait a rítus értelmében tisztátlanná teszi az »alsóbbrendűnek« tekintett kaszt bármely tagjával való testi érintkezés, vallásilag ez levezeklendő szeplőnek számít, s az egyes kasztok külön kultuszokat és isteneket teremtenek maguknak". Weber a kaszt fogalmát *ideáltípusként*, tehát nem történelmi kategóriaként, nem egy meghatározott társadalmi-gazdasági alakulat elemeként jellemezte. De a kaszt ideáltípusát az indiai társadalom fejlődési jellegzetességeinek ismeretében, gazdag tényanyagra támaszkodva rajzolta meg, az idézett fogalmi jellemzők ezért használhatók a varnák jellemzésére. Sz. A. Tokarjev, a kiváló szovjet vallástörténész is a kasztrendszer terminust használja a korai zárt csoporttagozódásra. Mint írja: már az i. e. I. évezredben kialakult „India kasztrendszerének az alapja, ami köztudomásúan majdnem egészen napjainkig sajátos vonása volt az ország társadalmi életének. Az ősi időben négy ún. klasszikus kasztot — szanszkrit nyelven varnát (szó szerint virág) ismertek; ezeket az ősi kasztokat még most is varnának nevezik, megkülönböztetésül a mostani kasztoktól — a *dzsatiktól*."

A kasztrendszer kialakulását a kutatók kapcsolatba hozzák az árja törzsek dél felé való terjeszkedésével, a fejedelemségek közötti ellentétek kiéleződésével, a gazdasági, társadalmi, vallási élet szerkezeti változásaival. A megújulást az a paradox körülmény is siettette, hogy a leigázott dravidák és mundák a társadalmi és kulturális fejlődés magasabb szintjén álltak, mint az őket leigázó árják: mind a gazdasági-társadalmi viszonylatok, mind a vallási élet s a magatartásszabályozás új elemei a leigázottak erős asszimilációs hatásáról tanúskodnak. A magasabb civilizációs szint értékeinek befogadása, illetve elsajátítása nem csökkentette, hanem fokozta az őslakosok és a letelepülők közötti ellentéteket, s egyidejűleg az egyes fejedelemségek közötti harcok is kiéleződtek.

E harcok következtében erősödtek meg az államiság alapjai, s jelentkeztek törvényszerűen a hegemóniatörekvések. A vallási életben bekövetkezett változások közül a legfontosabb a *brahmanák* kiváltságos helyzetének törvényesülése a mind fontosabbá váló rituális szertartások révén. „Ezért az árják vallását, amely a kultikus cselekményeknek a korábbi naiv istenhitet háttérbe szorító elburjánzásából jött létre, joggal nevezik »brahmanizmus«-nak." Észak-In-

diában, különösen Magadhában e papi réteg uralkodó helyzete ezekben az évszázadokban szilárdult meg és vált örökletessé.

A kor erkölcsi szemléletét, pontosabban az erkölcs kialakulásfolyamatának sajátlagos indiai változatát a *vallási iratok* tükrözik leghívebben. A szintén *brahmanának* nevezett áldozati szövegek a szertartások ismertetésén túl gazdag bölcseleti anyagot tartalmaznak. A mitologikus elemekkel teli iratok költői képzelőerővel jellemzik az isteneket és a különböző léthatalmasságokat, amelyek a világot kormányozzák. A szövegekben az erkölcsi világlátást is meghatározó mitologikus létfelfogáson belül két, egymással szembesülő és ugyanakkor kiegészítő tendencia elemei kristályosodnak ki: az isteneknek az ősvallásból eredő sokasága, a léthatalmasságok sokeleműsége szembesül azzal a — már egyes Véda-himnuszokban is fellelhető — gondolattal, hogy „az egész sokféleség egy eredeti egységből jött létre". A brahmanákban ez a gondolat már úgy jelenik meg, hogy a Minden-Egy, amely mindennek ősoka és amely mint minden létező legbenső magva, benne rejlik mindenben: ez a brahma, az a »szent hatalom«, amely az áldozat hatékonyságát biztosítja."

Glasenapp nagy jelentőséget tulajdonít a filozofikus hajlamnak; e határozott bölcseleti érdeklődés, „amely a brahmanákban lassanként tért hódított, ezt követően a mélyebben gondolkodó brahmanák, kiváltképp pedig a harcosok kasztjába tartozó és a brahmanák lelki gyámkodása ellen fellépő urak között indult jelentős virágzásnak". Ezek az önmaguk kormányzását és fegyelmezését meghatározó bölcseleti indokokat is e tanból vezették le. Vallási-bölcseleti víziójuk „»a brahmá«-ról, az abszolútumról, amely azonos az »átman«-nal, »önnönmagával«, minden egyed legbensőbb magvával, [...] az áldozati szertartási szövegekhez fűzött vagy beléjük ágyazott upanisádokban (»titkos tanok«-ban)" talált kifejezési formát. Az áldozati szertartások reguláinak — a szimbolikus javaknak — a birtoklása hatalmi monopóliumot jelentett.

Az *upanisádokban*, amelyek közül a legrégibb valószínűleg i. e. 800 körül keletkezett, egy olyan, a további fejlődés szempontjából döntő jelentőségű új hit is megjelent, amely a Védákban még nincs meg: a hit abban, hogy „a halott ember, jó vagy rossz cselekedeteitől (karma) függően, a földön vagy másutt, állatként, emberként, istenként vagy más módon újjászületik". Ez a hit az etikai gondolkodás alapjául szolgáló ontológiai szemlélet formálódásáról tanúskodik, s azt do-

kumentálja, hogy a „jó" és a „rossz" értékorientációs kategóriáit már kiterjesztették az emberi cselekedetek minősítésére, összekapcsolván azt az emberi lét végességének s az emberiség és a természet végtelenségének feloldhatatlan, illetve csak bölcseletileg feloldható dilemmájával. E megoldás minden, a különböző élőlények közötti választófalat viszonylagosnak minősített.

A régebbi upanisádokkal kezdetét vette a *„klasszikus korszak"*. A „klasszikus" elnevezést Glasenapp azért tartja indokoltnak, mert az indiai kultúra — a brahmanizmus ez idő tájt már azonos jelentésű a hinduizmussal — „ebben a korszakban nyerte el máig is érvényes alakját [...], továbbá mert azt a nyelvet is, amelyen ennek a kornak a szellemi termékei ránk maradtak, »klasszikus szanszkrit«-nak hívják". Ebben az időszakban az árják befolyásukat az egész félszigetre kiterjesztették.

Az a paradox hatás, amelyről korábban szólottunk, a terjeszkedéssel párhuzamosan erősödött: az árják számára korábban ismeretlen elvek és konvenciók tömege épült bele kultúrájukba, szívódott fel szokásrendszerükbe: „az örökségként magukkal hozott és átvett nézetekből önálló sajátosságokkal rendelkező új keletkezett". Azok a művek, melyekben ez az átalakulási folyamat leginkább nyomon követhető, a *Mahábhárata* és a *Rámájana* című nagy eposzok (az i. e. V. század körül keletkeztek, s az i. e. I. században nyerték el végleges alakjukat), valamint számos tankönyv és törvénykönyv, mindenekelőtt a *Manu törvénykönyve* (feltevések szerint ennek keletkezési ideje is az i. e. V. század, írásban később rögzítették). A brahmanizmus erkölcsi krédója is mindenekelőtt e művekből idézhető fel.

Törvényekről, szabálykönyvekről szóltunk. Ezek azonban *A nagy szabály*hoz hasonlóan nem jogi szabályok. Ugyanakkor, a kínai szabálykönyvekhez viszonyítva, amelyeket sajátos bürokratikus ethosz jellemez, e könyvek szétfolyóbbak, poétikusabbak, kevésbé rendszerezettek. Az Ószövetségtől és általában a zsidó vallás reguláitól is különböznek a hinduizmus dokumentumai, mert e vallás *nem rendelkezik szilárdan körvonalazott dogmatikával*, így például nem követeli meg híveitől, hogy *„egy"* teremtő, törvényalkotó istenben higgyenek. Glasenapp azzal a ténnyel, hogy a hinduizmus „lett" és nem „létrehozott" vallás, hozza összefüggésbe, „hogy nincsenek mindenkire kötelező érvényű, határozott elméletei a világ keletkezéséről, annak anyagi vagy anyagtalan alkotórészeiről, a lélek lényegéről és a testhez

való viszonyáról stb.", hogy „az életmódra vonatkozóan sincsenek szilárd, mindenkit egyformán kötelező előírások". Mindezek a megállapítások gazdagon dokumentálhatók. Ugyanakkor paradox módon az is tény, hogy az indiai társadalom szerkezeti sajátosságai következtében az egyes társadalmi csoportok életformája, szellemi tágassága, életformája és méltósága közti választóvonalak sehol nem olyan merevek, mint a klasszikus indiai kultúrában, s hogy ezek szellemi igazolását tételesen a brahmanizmus szent iratai, bölcseleti elvei, szabályai és törvényei tartalmazzák. Éppen ezekre a „nagyrészt társadalmi természetű" dogmákra célozva írja Glasenapp, hogy a hinduizmusban — ha más módon is, mint más világvallásokban — „léteznek pontosan körvonalazható, minden hindu számára közös szociális, erkölcsi és metafizikai eszmék, valamint [...] hogy e nézetekre mind szilárd és megingathatatlan alapelvekre épül ez a sokoldalú rendszer, valamennyi szerteágazó tanításával és rítusával együtt".

Hogyan alapozzák meg ezek a *vallási-ontológiai elvek* a *magatartás-szabályozás*, a társadalmi ellenőrzés intézményeit? Mivel gazdagítják a Védákban naivan és kezdetlegesen, de mégis világosan körvonalazódó értékszemléletet? Hogyan válnak tagoltabbá az upanisádokban már tételesen megjelenő s az emberi magatartásra vonatkoztatott értékpreferenciák? Hogyan válik a magatartás belső szabályozójává az a hit, hogy a földi lét csak átmeneti stáció, hogy az élőlények közötti határvonalak viszonylagosak? Röviden és leegyszerűsítve azáltal, hogy a *transzcendenciában viszonylagossá tett határvonalak* a *földi létben merevek*, áttörhetetlenek, és nemcsak különbözőnek, hanem *egyenlőtlen értékűnek*, alsóbb- és felsőbbrendűnek tekintett élőlényeket — az embereken belül: kasztokat — választanak el egymástól; hogy tehát a magasabb rendű életre való újjászületés kívánatos cél, mely a „jó" élet jutalma, mint ahogy az alacsonyabb rendű létre születés az előző életben elkövetett bűnök büntetése. A védikus valláshoz viszonyítva új, illetve megerősödött elem — az „átlényegülés" tana — tehát a kasztrendszerben a születés által megszabott hely végzetszerű voltát „büntetés", illetve „jutalom" gyanánt igazolja, és — többek között — e hely elfogadásához, a hozzá fűződő szabályok, a többi kaszttól elzáró tilalmak, merev határvonalak betartásához köti a határvonalak majdani — transzcendentális — átlépésének lehetőségét. (Ennek korlátairól később még részletesebben lesz szó.)

A hinduk nézete szerint — ismét Glasenappot idézve — „a világegyetem — mind tágabb, mint szűkebb értelemben — rendezett egész, amely felett a természetben és az erkölcsi élet területén egyaránt megnyilvánuló világtörvény (dharma) uralkodik". Ez a rend mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy az élőlények sajátos *értékrangsort* alkotnak. Tehát az emberek és az állatok születésüknél fogva nemcsak biológiai jellemzőiket tekintve különböznek egymástól, hanem „képességeik és kötelességeik" tekintetében is. (Sőt a földi lényeken túl az istenek és más spirituális lények is az értékrangsor különböző helyein állnak.) Mások a „jogai és kötelességei" az oroszlánnak, a szarvasmarhának, mások az isteneknek, a szellemeknek és az embernek, és — ugyanígy — az emberiségen belül az egymástól szigorúan elkülönülő zárt csoportoknak, a kasztoknak. A kaszt az ember helyét az értékrangsorban szigorúan kijelöli. A *Manu törvénykönyve* — amely valószínűsíthetően az i. sz. I. századra megy vissza s *nem* rendszeres törvénykönyv, hanem a néhány évszázad során kialakult szokásjog összefoglalása s műfajilag inkább vallási elemeket is tartalmazó *előírásgyűjtemény* — így jellemzi az egyes kasztokat: „A mindenség felvirágzásának érdekében szájából, karjából, combjából és lábából [Brahman] megteremtette a brahmanát, a ksatriját, a vaisját és a sudrát." (I. 31.)

A *brahmanák* a legkiválóbb földi értékek hordozói: „A teremtmények közül a lélekkel rendelkezőket tartják a legkiválóbbaknak, a lélekkel rendelkezők közül az értelemmel rendelkezőket, az értelemmel rendelkezők között az embert, az emberek között a brahmanákat." (I. 96.) Vagy más megfogalmazásban: a legkiválóbb testrészből való születés következtében, az elsőszülöttség következtében, a Védának a tulajdonában való léte következtében ennek az egész teremtett világnak joggal a brahmana az ura. (I. 93.) A tanítás és a Véda tanulmányozása, a saját magáért és másokért való áldozatbemutatás, az adományozás és az adományok elfogadásának joga is a brahmanákat illeti meg. (I. 89.)

A *ksatriják* feladata a nép megvédése, a mérséklet az érzéki élvezetek terén, de ők is áldozhatnak és tanulmányozhatják a Védát. (I. 89.) A ksatrija tulajdonképpen a harcosok kasztja.

A *vaisják* feladata a marhák gondozása, a kereskedés, a pénzkölcsönzés, a földművelés. E kaszt tagjai is varnák — ily módon ők is adományozhatnak, áldozhatnak és tanulmányozhatják a Védát.

(I. 90.) A *sudráknak* — a szolgák kasztjának — azonban az úr csak egyetlen tevékenységet ír elő: ezeknek a varnáknak a szolgálatát irigység nélkül. (I. 9.)

A kasztokba „beleszületik" az ember, földi lény tehát nem változtathat a kasztok rendjén. „A sudra, még ha ura fel is szabadította, nem szabadul fel a szolgaságból, ez ugyanis ebbe született bele, ki juttatja hát ki ebből?" (VIII. 414.) Igaz, a szokásjog számolt rendhagyó esetekkel, de a „kiigazítás" csak az adott korlátokon belül volt lehetséges. Így például a sudra, ha nem tud szolgálatot végezni a kétszületésűeknél (azaz a három felső varnába tartozóknál), ha fia és felesége elpusztulása fenyegeti, élhet kézművesmunkából. Megélhetést keresve „szolgálhatja a ksatrijákat, vagy a gazdag vaisját szolgálva is megszerezheti a megélhetést", de „vagyont gyűjtenie nem szabad, még ha képes is rá, ugyanis vagyont szerezvén a brahmanákat károsítja meg". (X. 129.)

A „kétszületésűeket" világos határ választja el a szolgáktól, de a három felső varnába tartozók közül a vaisják helyzete egy ponton rokonul a szolgákéval: ők is kétkezi munkát végeznek. A törvénykönyv ezért nem véletlenül szól külön arról, hogy „a vaisjákkal és a sudrákkal gondosan végeztesse a tevékenységüket [a király]; ezek ugyanis, a tevékenységüket elhagyva, megrendítik ezt a világot". (VIII. 418.) Ugyanakkor a brahmanák és a harcosok kasztját meghatározott értelemben egymás mellé rendeli. „A ksatrija-rend a brahmana-rend nélkül nem gyarapszik, a brahmana-rend sem boldogul a ksatrija-rend nélkül; a brahmana-rend és a ksatrija-rend egyesülve boldogulnak itt és ott [ezen és a másvilágon]." (IX. 322.)

Az érintkezési pontok viszonylagosak, mert a kaszthatárok érdemben merevek és megváltoztathatatlanok; a jogok és kötelességek is szigorúan elhatárolódnak. „Jobb a saját kötelesség (dharma) rosszul végezve, mint a mások kötelessége jól végezve [...]" (X. 97.) Vagy még egyértelműbb megfogalmazással szólva: „Aki, bár kasztja (dzsati) alacsonyabb, mohóság következtében a magasabb rangúak tevékenységéből él, azt a király, vagyonától megfosztva, azonnal száműzze." (X. 96.)

A társadalmi munkamegosztással összefüggő funkciómegosztásnak s az ezen alapuló kiváltságoknak — beleértve a tulajdon, a hatalom, a szimbolikus javak monopolizálását — vallási-erkölcsi érvekkel való igazolására nem egy példát idézhetünk az osztálytársadalmak

történetéből. A hinduizmus által szentesített kasztrendszer azonban nem pusztán egyik változata a tevékenységek hierarchizálásának és a hierarchia eszmei igazolásának. Megkülönböztető sajátossága nemcsak az, hogy a kasztok zártságát az örökletes jogon és a konvención kívül a rítus is szentesítette, hanem az ontológiai indoklás is: az, hogy a hinduizmusban — mint láttuk — a kasztrendszer az egész világmindenségben uralkodó rend földi, pontosabban társadalmi manifesztálódása.

A kozmikus lételméleti vízió, mint már erre is utaltunk, nem zárja ki az élőlények tökéletesedésének lehetőségét, sőt a „végleges megváltást" sem, vagyis elvben a kasztok közötti mozgás lehetőségét — egy *következő* életben. E mozgást azonban a földi realitásokon túl — amelyek az „egyszer-születetteket" eleve olyan „tisztátalan" munkára kényszerítik, ami a következő életben is kizárttá teszi a ranglétrán való előbbrejutást — az üdvtan is korlátozza. Mert az aktuális létben való rangsorolódást az *előző* létformában való pozitív vagy negatív jelenlét határozza meg, míg a következő létminőséget bizonyos határok között a jelenben való magatartás értéktartalmassága. Mint Glasenapp írja: „Az indiaiak hite szerint minden egyén léte azoknak a cselekedeteknek szükségszerű következménye, amelyeket korábbi életében véghezvitt. »Amiképpen cselekszik valaki, ahogyan él, olyanná lesz. Aki jót cselekszik, abból valami jó lesz, aki gonoszul cselekszik, abból valami rossz« — tanítja az egyik upanisád. Egy másik azzal egészíti ezt ki, hogy aki a földön illő életmódot folytat, az brahmanaként, harcosként vagy vaisjaként, aki rendjéhez méltatlanul él, az kutyaként, disznóként vagy tisztátalan, kiközösített emberként fog újjászületni. A hinduk az élőlények roppant sokféleségét — a legfőbb istenektől a legalacsonyabb rendű férgekig, rovarokig és növényekig — azoknak a cselekedeteknek a rendkívüli változatosságára vezetik vissza, amelyeknek ez a jutalma vagy büntetése."

Ez az ontológiai feltételezés, úgy tetszhet, az egész világrendet erkölcsi alapokra helyezi, s a hinduizmus egyes irányzatai valóban ezt tekintik kiindulópontnak.

Az erkölcs kialakulásfolyamata szempontjából természetesen rendkívüli jelentőségű, hogy az i. e. V. századból származó upanisád olyan értékorientációs kategóriáknak, mint a jó és a rossz, a cselekvések minősítésében fontos szerepet szánt. Paradox módon azonban éppen e naivan értelmezett értékkategóriák hatósugarának kozmikus

kiterjesztése korlátozta tényleges érvényesülésüket s egyidejűleg a személyiség szuverenitását, az erkölcsi felelősség interiorizálódását. Mivel e tan szerint „az élőlények erényei és gyengéi, képességei és fogyatékosságai az előző életükben tanúsított erkölcsi magatartásuk következményei", *az egyén nem lehet saját életútjának szuverén meghatározója.*

A szuverenitást a gondolati rendszerbe beépített szellemi „biztosítékok" is korlátozzák. Kétféle rangsor érvényesül ugyanis a hinduizmusban. Az egyik a cselekedetek következményei szerint alakul, míg a másik *szotériologikus* (üdvözülési szempontok alapján felépülő), s statikusan jelöli ki mindenkinek a helyzetét egy olyan szellemi rangsorban, amely minden létezőt aszerint minősít, hogy milyen közel, illetve távol van adott pillanatban a megváltástól. S „valamennyi még teljesen meg nem váltott egyéni léleknek el kell töltenie hosszabb-rövidebb (a körülményektől függően esetleg évmilliókig is eltartó) időt minden egyes fokon, hogy azután lejjebb süllyedjen vagy feljebb emelkedjék". (Csak egyes hindu filozófiai irányzatok vallják azt, hogy az ember maga válthatja meg magát.)

A cselekedetek *erkölcsi értékelésének és méltánylásának köre* ily módon a klasszikus korban rendkívül *korlátozott*, s e korlátozottságot erősíti az is, hogy az egyes kasztokat a meghatározások, különbségek, cselekvésmódok, szokások végtelen sora választja el.

A szigorú körülhatároltság a *szabályok* részletező voltában is kifejezésre jut. Az előírások többsége *külsőleges*. Az élet értelmetlen szokások láncolatává válik. Különösen túlszabályozott a brahmana élete: nemcsak imái vannak előírva, hanem az is, hogyan forduljon meg az ágyban, melyik lábával kell előbb felkelnie; hogy egy bizonyos levéllel kell a fogát tisztítania stb. Hogy milyen részletezők ezek az előírások, kitetszik azokból a rendelkezésekből is, amelyeket a brahmanáknak szükségük elvégzésekor kell szem előtt tartaniuk.

Az indiaiak erkölcsiségét sajátos *kettősség* jellemzi: egyfelől erényük a brahma létben van, és ez a magasabb kasztok tagjait a *külső érzékek felfüggesztésére*, az *önmagukba való visszahúzódásra* készteti, másrészt a törvények szellemében minden tevékenységük előírt *külső szokás*. Ez a kettősség kifejezésre jut abban, hogy a Mahábháratában és a Rámájanában jelentős teret kap a gyengédség, a szelídség, a szép és érzelmes képzelőerő megvesztegető ábrázolása. A Rámájanában, mely Ráma vándorlásait írja le, a száműzött királyfi, mielőtt átkelnének

a Gangeszen, kísérőjét a következő szavakkal küldi vissza a szülői házba: „— Derék Szumantrám, atyám hű bizalmasa, köszönöm fáradozásaidat. Itt el kell válnunk, térj vissza Ajodhjába! — Ó nagy jó uram — könyörgött Szumantra —, engedd, hogy továbbra is elkísérhesselek! Gondolj arra, hogy a dicső Szitá gyönge lábait felvérezné az éles göröngy és a tövises ösvény. Hadd megyek veletek, ó engedd, hogy kocsim hordozzon benneteket mindvégig. Nem, nem kell nekem Ajodhjá s a királyi udvar, ha nem a ragyogó Ráma uralkodik ott! Ne űzz el magadtól, felséges úr! — Szumantra — felelt komolyan Ráma —, jól tudod, hogy amit kérsz, lehetetlen. Ragaszkodásod mély hálával tölt el, de vissza kell térned. Add át alázatos fiúi üdvözletemet jó atyámnak és drága anyámnak. Azt akarod, hogy a bánat elsorvassza őket, mert nem kapnak hírt felőlünk? Eredj hát, derék barátom, s érintsed helyettem királyi atyám és édes jó anyám lábait. Mondd meg nekik, hogy jól vagyunk, és nem látunk szükséget, baj sem fenyeget minket." S ugyanakkor a vallás előírásaival tökéletesen összeegyeztethető, hogy elaggott szüleiket betegségük kritikus óráiban a szent folyó mellé vigyék, vagy kitegyék a puszta vidékre, utolsó óráikban magukra hagyva őket. E paradox helyzet magyarázata: ha szokásaik — a törvénykönyvek sokirányú szabályrendszerei — közvetlenül nem tiltanak meg valamit, belső érzelmeikre, ösztönvilágukra hagyatkoznak. E befelé fordulás a magasabb kasztok tagjainál lehetőséget biztosít a töprengésre, az elmélyülésre, de a belső világ, az érzelmek felszabadítása mindenekelőtt „a képzelet önkényes játékának" (Hegel) biztosít teret.

A vagyoni különbségek fokozódásával erősödött a magasabb és vagyonos kasztok életvitelében a parazitizmus. Számos írásos dokumentum tanúsítja, hogy egyrészt tökélyre vitték (különösen a nemi kapcsolatok esetében) az élvezetek „technikáját", másrészt erkölcsileg-vallásilag szentesítették a *dologtalanságot*.

A brahmanizmussal harcban született a *buddhizmus*, amelynek korai alakzata új elemekkel egészítette ki az ókori India erkölcsi-vallási realitásait. „A buddhizmus szó — mint Hahn István írja — a *Buddha* névből ered, amelynek jelentése: a »felébresztett« vagy »megvilágított«." Ez a megtisztelő jelzője a Sákya nemzetségből származó, legendák övezte Sziddhárta Gautamának, aki a nevéhez fűződő vallás hagyományai szerint Észak-Indiában élt kb. i. e. 560—480 között.

A buddhista tanítások legrégebbi gyűjteménye a páli nyelven íródott *Tri-pitaka* (*„Három kosár"*). A hagyomány szerint — mint Hahn a Tri-pitaka tanításait értelmezve összegezően kifejti — Buddha „az első sorsdöntő megvilágosodás éjszakáján [...] megértette az átlényegülés tanításának legmélyebb értelmét, s felismerte a *négy* legnemesebb igazságot, a szenvedés *három* gyökerét és elhárításának *nyolc* módozatát: Minden emberi tudás alapja először is annak felismerése, hogy az élet maga: szenvedés. S ebből kiindulva kell megérteni a szenvedés keletkezésének, megszüntetése módjának s az efelé vezető ösvényeknek a lényegét. A szenvedésnek ugyanis három forrása van: az érzékiség, az élet vágya és a tudatlanság. Leküzdésének pedig nyolc útja van: a szemlélet, érzület, beszéd és cselekvés, életmód, törekvés, gondolkodás és elmélyedés helyessége. A buddhizmus világnézetének alapvető élménye tehát — ha a fenti idézetekről lehántjuk a számokkal való mesterkélt játék burkát — az *emberi szenvedés*. Ennek legvégső okát az élet igenlésében, leküzdésének módját pedig a vágyak, törekvések elfojtásában látja. [...] Az emberi élet javainak ez az elutasítása az adott körülmények között egyértelmű volt a kasztrendszer passzív *elutasításával* is. A brahmanok gőgje, a harcosok erőszakossága, a kereskedők vagyon utáni hajszája egyaránt ellenszenves, és Buddha első tanítványai között a hagyomány ezért sorol fel — megdöbbentően emlékeztetve a Jézus első híveiről fennmaradt későbbi evangéliumi közlésekre — egy halászt, egy tehénpásztort, egy utcaseprőt — s egy egykori rablót! A kasztrendszer értékrendjének elutasítása azonban nem jelenti az ellene való harcot. Nem küzdeni kell ez ellen az emberi (tehát nem isteni!) eredetű intézmény ellen, hanem semmibe venni, nem törődni vele."

Ezért megalapozatlan az a Nietzsche nevével társított feltételezés, hogy a Buddha erkölcsi példája magában foglalja a *lázadás* elemét. A buddhizmus korai vállalása kifejezte a kasztrendszertől szenvedő elesettek életérzését, de — Max Webernek igaza van — fejlett alakjában „a buddhizmus radikális ellentéte mindennemű ressentiment-moralizmusnak, ellenkezőleg, olyan értelmiségi réteg megváltástana, amely eleinte majdnem teljes egészében a kiváltságos kasztokból, kivált a katonák kasztjából rekrutálódott, büszkén és előkelően vetette meg mind az evilági, mind a túlvilági élet illúzióit, és társadalmi eredetét tekintve föltétlenül összehasonlítható a hellenisztikus, elsősorban az újplatonikus, vagy akár agnosztikus vagy manicheus meg-

váltástanokkal, bármilyen gyökeresen különbözzék is tőlük. Aki a Nirvánában való megváltást nem akarja, annak a buddhista bhikṣhu az egész világot kínálja, beleértve a paradicsomban való újjászületést is. Éppen ez a példa mutatja, hogy a megváltási szükségletnek és az etikus vallásosságnak a kiváltság nélküliek társadalmi helyzetén s a polgárságnak praktikus élethelyzetéből eredő racionalizmusán kívül még egy forrása van: a tiszta intellektualizmus, konkrétan annak a szellemnek a metafizikai szükségletei, amelyet nem az anyagi szükség kényszerít arra, hogy etikai és vallási kérdésekről elmélkedjék, hanem az a saját benső szükséglete, hogy a világot *értelmes* kozmoszként ragadja meg és vele kapcsolatban állást foglaljon."

Abból a feltételezésből kiindulva, hogy maga az újraszületésre irányuló *vágy* nem halhatatlan, a korai buddhizmus az átlényegülés brahmanista tanítását az újjászületések sajátos tanításává módosította. Az életvágy teljes megsemmisülésével megszakad az újjászületés folyamata, s a lét az „élet körforgásából" a *teljes nemlét*, a *nirvána* állapotába torkollik.

A tagadás lételméleti következményei is nyilvánvalóak, mégis indokolt Glasenapp feltételezése: a buddhizmus — mindenekelőtt — „az *egyéneknek* kívánja megmutatni a megváltáshoz vezető utat; az egyén azzal, hogy távol tartja magát a rossztól, jótetteket visz véghez, lelkét elmélkedéssel megtisztítja, fokozatosan eljut a nirvánába. Buddha nyilatkozatainak túlnyomó része intelem az erkölcsös életmódra. Mivel nincs isten, aki parancsokat ad ki, és ezek meg nem tartását bünteti, ezért *a buddhista parancsolatok tisztán erkölcsi parancsok, vagyis olyan előírások, amelyek lehetőséget biztosítanak arra, hogy az ember az erkölcsi világrenddel összhangban éljen.* Aki ezeket követi, az fokozatosan átkerül a szanszára evilági partjáról a túloldalra, a nirvánába." A korai buddhizmus gyakorlati erkölcstanát a Buddha alábbi kijelentése foglalja össze: „Gyilkosság, lopás, nemi kicsapongás, hazugság, rágalmazás, gyalázkodás, fecsegés, kapzsiság, rosszindulat és téves nézet: ez az innenső part; a szakítás ezzel a tíz dologgal: ez a túlsó part." Az első négy tilalomhoz járult még az alkoholtilalom, ez alkotta az *öt szabályt* (pancsa-sila). A világiaknak mindenekelőtt ezeket a parancsolatokat kellett megtartaniuk.

A korai buddhizmus a követelmények *bensővé tételét* ösztönzi, felfedezteti az emberrel belső világának gazdagságát, az élet belülről való szabályozásának lehetőségét. Éppen ez az új elem az erkölcs

kialakulásfolyamatában. Ugyanakkor e moralitás korlátja a *negativitás:* az egyén „szabadsága" a szenvedésben, a tagadásban, az önmegsemmisítésben teljesedik ki.

Az erkölcs önállósulásának és teljessé válásának feltétele a morális akarat bensővé válása. E nagy jelentőségű fordulat társadalmi alapja az ősi patriarchális közösség felbomlása, a személyi tulajdonon alapuló egzisztenciák elkülönülése. Indiában a kasztrendszer körülményei között ezek a feltételek nem alakulhattak ki. A brahmanizmus által „megtűrt" individualizmus nem alapulhatott — akár csak relatív értelemben — a személyiség autonómiáján. Ugyanakkor a patriarchális kínai társadalmakhoz viszonyítva az egyén „belső világa" nagyobb szerepet játszik, jóllehet abban a sajátos individualizmusban, amelyet az érzelmek uralma és parttalansága jellemez, tulajdonképpen erőtlen a moralitás, az ész, a szubjektivitás, a *kevesek kiváltsága* a meditatív bölcselkedés. A korai buddhizmus, amely a brahmanizmus által szentesített kasztrendszerrel szembeni ellenállás jegyében született, az egyén önteremtő erejére épített, mozgástere azonban törvényszerűen az én benső világára korlátozódott.

Az ókori Kína és India erkölcsi rendjének, minden eltérő sajátosságuk ellenére, közös jellemzőjük — s ez a korai buddhizmusban körvonalazódik a legjellegzetesebben —, hogy a morális minőség egyre kitapinthatóbban az egyénekhez kötődik, s a személyes magatartás tulajdonságaiként nyilvánul meg. A külsőlegesség, a protokollaritás különösen Kínában még erősen jellemzi a magatartást, de nem kétséges, hogy a bátorság, a hűség, az alázat — tehát a különböző pozitív vagy negatív tulajdonságok — itt már a *jellem* pszichológiai tulajdonságaiként interiorizálódnak. Drobnyickij nem alap nélkül állítja, hogy a személyiség e társadalmakban célirányos *nevelés* objektumává válik. S éppen a korai buddhizmus példája támasztja alá azt a feltételezést, hogy az erkölcsi minőség — amelynek kifejlődését a próféták példabeszédeiben is felfedezhettük — „csíraformában már tartalmazza az *önnevelés* eszméjét is". E társadalmakban azonban ezek az új elemek csak kifejletlen formában vannak jelen. A morális minőség fogalmában itt még nem szintetizálódnak a *kellés* és az *érték* mozzanatai, s nem fogalmazódik meg „az erkölcsi személyiség belső totalitásának fogalma".

ATHÉN ÉS A GÖRÖG VÁROSÁLLAMOK. A MORALITÁS ÉS A SZEMÉLYISÉG

A görög városállamok, poliszok fejlődése korántsem volt minden vonatkozásban párhuzamos és azonos ütemű. Nemcsak Spárta és Athén, de Korinthosz, Megara, Szükion, Argosz között is lényeges eltéréseket találunk. Nem feladatunk a sokfelé ágazó és egymást sokszor keresztező fejlődési vonalak nyomon követése. Témánk — a *moralitás* kialakulása és a *személyiség* történeti színre lépése — szempontjából Athén fejlődésében összegeződnek legmarkánsabban az antik társadalom lehetőségei.

Két korszak határán. Az arisztokratikus értékrend válsága és a türannisz

Az athéni királyság az i. e. XII. században — a mükénéi társadalom hanyatlását követően — vált a térség számottevő tényezőjévé. A kereskedelem és a kézműipar, a munkamegoszás differenciáltsága szempontjából kezdetben elmaradt Iónia és az Isztmosz államok mögött. Athén fénykorát — a periklészi kort —, az akkori szellemi mozgalmakat motiváló jelenségeket és hagyományokat csak akkor értelmezhetjük helyesen, ha figyelembe vesszük e viszonylagos elmaradás okait, az athéni fejlődés törésvonalait.

Az antik tulajdonforma a nemzetségi-faluközösségi társadalom ősi hagyományok által szentesített intézményeivel vívott harcban tört magának utat. E folyamat egyik feltétele és kísérő tünete a vérségi arisztokrácia, az *eupatrida-nemesség fokozatos térvesztése*. A kézműipar és a kereskedelem, amely az adott viszonyok között a nemzetségi szervezet felbomlásának egyik tényezője volt, kezdetben paradox módon a vérségi arisztokrácia pozícióit erősítette: egyes csoportjai a fellendülő kereskedelmet a tranzitforgalomra kivetett uzsoravám révén a saját javukra igyekeztek kamatoztatni. Az arisztokraták e csoportjai azonban maguk is *plutokratizálódtak;* megbomlott a vérségi-nemzetségi társadalmaknak a *hagyomány* prioritásán alapuló *értékrendje*. A poliszok vezető rétege új elv szerint szelektálódott: „*előkelőség*" és *vagyon* alapján. A paraszti rétegek eladósodtak, kiszélesedett az adósrabszolgaság intézménye.

A plutokratizálódást kezdetben elősegítette az *antik tulajdonviszonyok kettőssége:* a városi-állami tulajdonnak és az egyes parcellatulajdonosok *oikoszának* a párhuzamossága. Az eupatrida-nemesség egyfelől saját földtulajdonnal, rabszolga-munkaerővel rendelkezett, másfelől ázsiai mintára a közföldek haszonélvezője maradt. Politikai vezető szerepe is ezen alapult, jóllehet e hegemónia a közfunkciók — köztük a vallási ügyek — ismeretének és irányításának kisajátítását is feltételezte.

Az árutermelés azonban csak időlegesen erősítette az eupatrida-nemesek pozícióit. Fokozatosan kialakul és megerősödik a *kézművesek, hajó- és műhelytulajdonosok,* független *kereskedők* rétege, amely gazdasági hatalmánál fogva veszélyezteti politikai vezető szerepüket. E folyamat a *városi lakosság* növekedését vonja maga után, s megsokszorozza a magánvagyon jelentőségét, térhódítását. A megváltozott erőviszonyok tükröződnek az osztályszövetség új kombinációiban: az iparosok, kereskedők, földművesek együtt lépnek fel a *szokásjog* kizárólagossága, az arisztokrácia hagyományon alapuló hatalma ellen.

E harc — éppen a legfejlettebb poliszokban — fegyveres konfliktusba csapott át, létrehozva a görög történelmi fejlődés sajátos paradoxonát: a *türanniszt.* A monarchikus központi hatalomnak ez a rendszere a nemzetségi állam bomlásának fontos tényezőjévé válik, elősegíti annak a folyamatnak a kiteljesedését, amelynek során a naturális termelés csere- és pénzgazdasággá alakul át. A türannisz ösztönözte az *individualizmus* előretörését, gyengítette a nemzetségi ideológia pozícióit, s e vonatkozásban is sajátos átmenetet képezett a *demokráciához.*

A türannoszok hatalmának társadalmi alapja az az erőegyensúly volt, amely a vérségi arisztokrácia pozícióvesztése és a középrétegek megerősödése nyomán állt elő. A türannoszok nem királyok. Hatalmuk nem öröklött előjogokon, vérségi kapcsolatokon alapult. Nem képviselték szakrálisan az egész népet vagy a társadalmat, mint a keleti uralkodók vagy a középkori feudális királyok. A politikai erőegyensúly és az erők sajátos megoszlása következtében kezükben mégis jelentős hatalom és vagyon összpontosult.

A vázolt fejlődés bizonyos fáziseltolódással ment végbe Athénban, de az i. e. VII. században az átalakulás itt is felgyorsult. Drakón törvényei rést ütöttek a törzsi-nemzetségi társadalom hagyományok

szentesítette rendjén. De mert kompromisszumon alapultak, csak időlegesen tompították a belső villongásokat. Ebben a történelmi időszakban lépett színre *Szolón*. Szolón arisztokrata származású volt, de az ariszokraták azon csoportjához tartozott, akik kereskedelemmel foglalkoztak, s akiknek a nagyobb mozgásszabadság elemi érdekük volt. A szolóni alkotmány — háttérbe szorítva a vérségi hagyományt — következetesen érvényesítette a *timokratikus elvet*: a vagyoni helyzet alapján állapította meg a polgár jogait, és sorolta be négy osztályba Athén szabad polgárait.

A szolóni demokratikus törvények lényegét Hegel abban látta, hogy azokban megvalósult a „szubjektív és az objektív akarat egysége". „Jogot és erkölcsiséget akar itt a szabad egyéniség — írja Hegel —; ez az akarás azonban még nincs morálisan meghatározva. Az egyénnek itt a jogban levő szubsztanciális, az államügy, a közérdek a lényeges; de mint erkölcs lényeges az objektív akarat módjára, úgyhogy a moralitás, a tulajdonképpeni értelemben, a meggyőződés és szándék bensősége még nincs jelen." A törvény létezik, s a szolóni törvények tartalmuk szerint ésszerűek, a szabadság törvényei, de mivel törvények, érvényességüknek nem feltétele a belső azonosulás.

Abból a tényből, hogy az akarat még nem jutott el a „magáért való lét bensőségességéhez", Hegel azt a következtetést szűrte le, hogy a szolóni alkotmány nem tartalmazta a *reflexivitás* mozzanatát, pontosabban hogy az egyéntől, akinek a korban „még nem lehet meg az az akarata, hogy önmagából merítse elhatározását", nem igényelte azt. „Görögország alkotmánya tehát szép politikai alak volt, nem a műveletlen bizalom patriarchális állapota, hanem valami mindenképpen törvényes. Mivel az erkölcs és a szokás az a forma, amelyben akarják és cselekszik a jogost, azért a szilárd pont még nem hordja magában a közvetlenség ellenségét, a reflexiót és az akarat szubjektivitását."

Hegel elévülhetetlen érdeme, hogy az erkölcsiség problematikáját történeti összefüggésben értelmezte, ezt a tételét azonban a történettudomány által feltárt tények nem egyértelműen igazolják. A görög polisz Athénban Szolón idejében fejlődésének olyan szakaszához érkezett, amelyben *megszűnt az értékek természetessége*, a „szép politikai alak" egyértelműsége. A *démosz* és a vérségi arisztokrácia konfrontálódása két-, sőt többféle, egymástól elkülönülő és egymással szembenálló értékrend kialakulásához vezetett. Az egyén olyan helyzetbe került,

hogy „önmagából kellett merítenie elhatározását": *választania* kellett szembenálló társadalmi erők és szembesülő értékrendek között. Szolón életpályáját — líráját is — ez a belső meditáción alapuló, morálisan is színezett, *tudatos választás* jellemzi.

Szolón cselekvő ember. Reflexivitása túlmutat a világ verbális bírálatán, a törvényeket újítja meg; a törvényekben újul meg. Ez egyszerre mérsékli és mélyíti a bírálat élét. Bölcsessége nem egyszerűen a „szép törvény", a „művelt bizalom". Bölcsességének forrása a harcokban kiszenvedett életismeret. Olyan ember, akinek megvan már az akarata, hogy e tapasztalatokat önmagán átengedve, „önmagából merítse elhatározását".

Szolón életútjában korántsem az az eredeti, hogy összeegyezteti a közéleti tisztségviselést a hadvezéri szereppel s a „múzsák" szolgálatával. Volt erre példa a kínai kultúra történetében is. Szolón tartalmilag hoz új elemet. Ő a polisz üdvét kereső polgár, aki már *egyénként éli meg a közösség gondjait*, felismerve, hogy a közösség boldogulását nemcsak a természet, az istenek akarata, tehát a kiismerhetetlen sors alakítja, de társadalmi és *morális* törvények is.

Szolónt az a meggyőződés hatja át, hogy „dőre, hitvány lelkű ember, aki annak megszerzéséről lemond, amire szüksége van, mert fél, hogy egyszer majd elveszti". Azokban hisz, akik kockáztatnak, s bátran kihívják maguk ellen a sorsot. „Tulajdonképpen a gyengeség okoz végtelenül sok fájdalmat, és nem az érzelmek, az tölti el félelemmel a csapásokra felkészülni képtelen embereket. A gyengék nem tudják élvezni, amire vágynak, sőt, ha megszerzik is, szüntelenül gyötrődés és félelem tölti el őket, hátha kincsüket valaha el kell veszteniük."

Szolón *a tett következményeivel való szembenézést a közélet törvényévé tette.* Törvényei közül az egyik legfigyelemreméltóbb az a rendelkezés, amely „megfosztja polgárjogaiktól azokat, akik pártviszályok idején egyik fél oldalára sem állnak". Mint Plutarkhosz írja: „Ezzel nyilván azt akarta elérni, hogy senki ne legyen közönyös és érzéketlen a közügyek iránt, ne csupán magánvagyonát akarja biztonságba helyezni, s ne örvendezzen, amiért távol maradt a zavaroktól és nem vett részt hazája szenvedéseiben. Inkább megkívánta, hogy mindenki csatlakozzék a jobb és igazabb ügyhöz, vegyen részt a közös veszélyben és ajánlja fel segítségét, s ne várja ki biztonságban, melyik fél lesz a győztes." Igen korán felismeri tehát, hogy a társadalmat nemcsak a „rossztörvényűség" veszélyeztetheti, hanem a „jó törvényt" tettre

váltó *akarat hiánya* is; hogy az embereket nemcsak a jog biztosította szabadság hiánya sújthatja, hanem a *szabadságtól való menekülés* is.

A *tevékeny* ember tisztelete más formában is visszatér törvényhozásában. Szolón céltudatosan támogatta a kereskedelmet és a kézműipart. Törvényt alkotott, amely szerint „a fiú csak akkor köteles öreg apját eltartani, ha az mesterségre tanította". Egy másik törvény megbízza az *areioszpagoszt*, hogy vizsgálja felül a polgárok jövedelemforrásait, és büntesse meg a munkakerülőket.

A végrendelkezéssel kapcsolatos szabályok is tágították és erősítették *az egyén érzelmi és akarati szuverenitását*. Az ősi nemzetségi törvények szerint nem lehetett végrendelkezni: az elhunyt minden vagyonának és házának a nemzetségén belül kellett maradnia. Szolón megengedte, hogy aki gyermektelenül hal meg, vagyonát arra hagyja, akire akarja. Ezzel megmutatta, hogy a barátságot a vérségi kapcsolatok, az érzelem szabadságát a kényszer fölé kívánja emelni; törvénye lényegileg minden embert vagyona valóságos tulajdonosává tett.

Mindenekelőtt ezek a *tartalmi elemek* kölcsönöznek új dimenziót a Szolón képviselte — általunk reflexívként jellemzett — magatartásnak, amelyet — s ezt rendkívül fontos mozzanatnak tartjuk — nemcsak a történelmi szükségszerűséget felismerő sikeres döntések, de a csalódások is érleltek. A jog és az erkölcsiség lehetséges szembekerülése azonban Szolón világlátásában még nem definiálódhatott: a szolóni törvények megtartása erkölcsi kötelezettség.

Szolón politikája — mely különösen kedvezett a hajóépítőknek, a meggazdagodott kereskedőknek, kézműveseknek — az athéni polisz virágkorát készítette elő. A türannoszok uralma átmeneti volt; kíméletlen belső harcok után demokratikus átalakulásokat követelő csoportok élén Kleiszthenész került hatalomra, aki *területi elv* szerint szervezte újjá Athén társadalmi szervezetét és igazgatását. Alkotmánya tovább vitte azt a fejlődési folyamatot, amely Szolón reformjaival indult meg, s melynek eredményeként Athén nemzetségi hagyományokat őrző, az eupatridák vezetése alatt álló társadalmi szervezetből *polisz-demokráciává* alakult át.

A köz- és magánérdek tagolatlan egységének illúziója, az „egyszerű", „természetes" erkölcs mítosza

Az athéni demokrácia Periklész korában ért fejlődésének csúcsára. Marx nem véletlenül nevezte e korszakot az emberiség normális gyermekkorának. A radikális demokrácia politikai intézményei, pezsgő szellemi élete — bölcselete, drámairodalma, képzőművészete — az emberiség egész későbbi fejlődése számára „vonatkoztatási ponttá" vált. Ugyanakkor — és témánk szempontjából ez nem kevésbé jelentős — éppen e korszakhoz tapad a legtöbb — az etika történetében is fontos szerepet játszó — illúzió is.

Periklész városa hatalmas *gyarmattartó* birodalommá vált. Az egykori déloszi szövetség tagjai már nem egyenrangú partnerei Athénnak; Periklész a központosítás jegyében nemcsak politikai önállóságuktól fosztotta meg őket, de gazdasági erőforrásaikat is Athén javára kamatoztatta.

A kiterjedt kereskedelmi kapcsolatok Periklész korában is a polisz gazdagságának egyik forrását jelentették. A kort ugyanakkor az *iparos tevékenység* további *differenciálódása* jellemzi. Az iparosok jelentős része *szabad polgár*, másik részük *metoikosz*. (Athén lakossága ekkor 300 ezer körül mozgott. Ebből megközelítően a fele volt szabad, százezer a rabszolga és ötvenezer metoikosz.) A metoikoszok tulajdonképpen két rétegből verbuválódtak: a felszabadult rabszolgákból és a más városokból Athénba települt iparosokból, kereskedőkből. Ezeknek a szabad idegeneknek nem voltak politikai jogaik, földbirtokot sem szerezhettek. Ugyanakkor „magánjogilag" a polisz igen kedvező feltételeket biztosított számukra. A metoikoszok gazdasági tevékenységét csak elősegítette az a körülmény, hogy nem kellett aktívan részt venniük a közéletben: több volt a szabad idejük, kevesebb a kötelezettségük. A nagyszámú *rabszolgát* részben az iparban foglalkoztatták.

A mezőgazdaság — Athén területi adottságaiból következően — belterjes volt: a kertművelés, az olajfa- és a szőlőművelés voltak a legvirágzóbb ágazatok. A gazdaságok, az antik tulajdonforma szerkezeti sajátosságaiból következően, oikosz jellegű, családi magángazdaságok voltak, s viszonylag kis számban foglalkoztattak rabszolgákat.

A Periklész korabeli Athén társadalma *nem dichotóm* tagolódású: nem egyrészt szabad és nem dolgozó polgárokból, másrészt jogfosztott

rabszolgákból áll. Az uralkodó réteg maga is rétegezett, s a rabszolgák szociális státusa sem egységes. Más kategóriát képviselnek az ún. állami rabszolgák, az iparűző rabszolgák — akik bár szabadságukat nem nyerték vissza, de jutalék rendszeres fizetése esetén gazdaságilag önállósíthatták magukat —, s az ültetvényeken dolgozó „beszélő szerszámok". A dolgozó és nem dolgozó rétegek közötti határvonal nem esik egybe a rabszolgatartók és a rabszolgák közötti határvonallal. Athén *szabad polgárainak* túlnyomó többsége e korban földműves, iparos, kereskedő, más szóval *keze munkájából élő kisember*. A polisz struktúrájának ugyanakkor fontos sajátossága, hogy az athéni társadalomra nem rétegződött rá „függetlenített" uralkodó réteg, a közügyek végzése a polgárok közös feladata.

A periklészi demokrácia *politikai szervezetével* kapcsolatban számos olyan leegyszerűsítő megállapítással találkozhatunk a történeti irodalomban, amelyek az etikatörténetben is fontos szerepet játszó illuzórikus feltételezések alapjául szolgáltak. Ezek lényegileg abban summázódnak, hogy a periklészi államszervezetben megvalósult a *közvetlen demokrácia* eszménye: minden lényeges politikai kérdésben közvetlenül a démosz — a szabad polgárok közössége — döntött. Ez kiegészül egy másik feltételezéssel, mely szerint az antik társadalom e fejlődési fokán az érdekek azonosságából és a közélet nyitottságából következően a polgárok *köz- és magánélete tagolatlanul egybefolyik*.

Az illúziók forrásául részben a kortársak stilizált polisz-képe szolgált De „megsokszorozásukban" kétségtelenül nagy szerepet játszott Hegel történetfilozófiája.

Hegel a polisz-közösséget egy célért élő, a közös cselekvésben összeforrt emberek közösségeként jellemzi. Felfogása szerint a demokrácia azonos a *közvetlen* demokráciával. Mert a demokráciához hozzátartozik „a közvetlen jelen, az izgatás szemlélete", amely egyedül ébreszthet bizalmat a közösség tagjaiban. Amiről a demokratikus közösségben határozni kell, annak elevenen kell az egyén elé tárulnia, meg kell indítania a polgárokat. „A fő dolog a demokráciában, hogy a polgár jelleme plasztikus, egy darabból való legyen. A fő tárgyaláson jelen kell lennie, a döntésben mint olyanban részt kell vennie, nem csupán egyes szavazatával, hanem a megindítás és a megindíttatás igyekezetével, miközben az egész ember érdeke és szenvedélye van beléhelyezve, és az eljárásban is jelen van a döntés melege."

Hegel, történetfilozófiai látásmódjából következően, nem vizsgálta,

hogy a görög poliszban milyen kérdésekben és milyen gyakran érvényesülhetett a „döntésekben való közös jelenlét", a közös cselekvésben való összeforrottság. Korlátozó megjegyzései kizárólag az utókorra vonatkoztak. Annak a hegeli tételnek ugyanis, hogy a „demokrácia a görögök világtörténeti rendeltetése", nemcsak az az értelme, hogy a közvetlen demokrácia eszménye a görög poliszban megvalósult, hanem az is, hogy csakis ott valósulhatott és valósult is meg. Hegel számára a demokrácia a *Szellem* fejlődésének *természetes* és *átmeneti* alakzata, amelynek felbomlását a személyiség befelé fordulása idézi elő.

A görög mitológia át- meg átszövi az emberek köznapjait, törvényalkotását. Hegel számára ez a tény is a demokratikus jogrend természetelvűségét dokumentálja. „A szépségben mint olyanban benne van még a természeti elem; a szépség kifejezi az istenit az érzékiben, s így a görög alkotmány, az erkölcsiség formája, a *szép* alkotmány. A polisz törvényeiben a jó, a jogos mint erkölcs és szokás van *természet* módjára, egy *szükségszerűség* módjára." E gondolatmenet következményei az erkölcstörténet szempontjából: a polisz tagjai nem azért engedelmeskednek a törvénynek, mert meggyőződtek annak jóságáról; „egyszerű erkölcs szerint élnek, amely nem szorul megokolásra, s amelyet jónak fogadnak el, mert erkölcs".

Az etikai gondolkodás történetében oly fontos szerepet játszó feltételezést azonban a történeti kutatások eredményei nem igazolják. Az athéniak a klasszikus demokrácia különböző fejlődési szakaszaiban korántsem vallottak minden kérdésben azonos erkölcsi elveket, s az erkölcsös cselekedet a gyakorlatban sem volt számukra egyszerűen „természetes" és szükségszerű. Nem költői látomás csupán Szolón keserve: „Mennyi rabló jött, ki nálam konc felé lesett mohón, mindegyik csupán a zsíros jó fogásra számított." Az árutermelés, a széles körű kereskedelem, a társadalom egyre fokozódó rétegződése kikezdte a vallás által szentesített szokáserkölcs alapjait. Ez a folyamat a klasszikus demokrácia *egész* időszakát jellemzi, s az időben előrehaladva egyre erőteljesebbé válik. Miért nem vett tudomást e folyamatokról Hegel, a kultúrtörténeti tények kiváló ismerője? Miért ábrázolta természetesnek azt, ami már korántsem volt mindenki számára egyértelmű és evidens? S túl az erkölcsökön: miért beszélt a közös és egyéni érdek teljes egybeeséséről, „*a különös életmódnak az általános szellembe való illeszkedéséről*", amikor a XIX. században rendelkezésre álló kultúr-

történeti forrásanyagok is félreérthetetlenné tették, hogy az arisztokraták, kereskedők, iparosok, metoikoszok érdekei és értékfelfogása számos kérdésben homlokegyenest ellentétesek voltak?

Azért, mert a Hegel által megkonstruált történetfilozófiai ívnek sarkalatos tétele, hogy a klasszikus demokrácia „*még nem hordja magában közvetlen ellenségét, a reflexiót és az akarat szubjektivitását*", illetve hogy amikor ez a szubjektív mozzanat megjelenik, szükségszerűen megkezdődik a demokrácia felbomlása. Hogy markánsabban kirajzolódjon a szofisták és Szókratész színre lépésének vízválasztó jelentősége, Hegel a klasszikus demokrácia egész időszakát úgy jellemzi, mint amelyben „*az egész közösség érdeke az egynek elhatározásába van helyezve*", ahol semmi olyan elv nem létezik, amely megakadályozhatná az ily módon értelmezett erkölcsiség megvalósulását. Az ő poliszában „azon egyének akarata, akik a közösséghez tartoznak, még az objektív akarat; Athéné az egyes polgár igazi szelleme".

E gondolati összefüggés magyarázza, hogy az a tétel, mely szerint „a demokrácia fő mozzanata az erény", Hegel értelmezésében annyit jelent, hogy az állam *minden* polgára „szabadon és természetesen azonosul az államüggyel, a közérdekkel". Hegel korrajzában a periklészi demokrácia időszakát az jellemzi, hogy „az akarat töretlen", azonos az „objektív akarattal", a „konkrét szellemmel", ami „minden egyén célja": „valamennyien mindent feltesznek fennmaradására".

S e tételhez logikusan illeszkedik az ellentétel: *ha előtérbe kerülnek „a különös célok és szenvedélyek, akkor megszűnik az általános szellem*". Csak ha minden egyéb ebben az objektív szellemben él, van mindegyiknek jogosultsága az államhoz, „joga, hogy tanácskozzék róla, kötelessége, hogy meghaljon érte".

Az erkölcsi szubsztancia, a „belső szellem" objektumként is létezik az egyének számára — feltételezi Hegel —, s ez az objektum: a *haza*, az *állam*. „A haza iránt a polgárok uralkodó érzése az *egyetértés*, a *szeretet*." Ezt a *fenntartás nélküli* azonosulást Hegel szerint csak Szókratész, illetve a szofisták törik meg. „A görög embernek — írja — a haza szükségszerűség volt, amely nélkül nem tudott élni. Csak a szofisták, a bölcsesség tanítói hozták divatba a szubjektív reflexiót és az új tanítást, [...] hogy mindenkinek saját meggyőződése szerint kell cselekednie." Ekkor azonban megkezdődik a demokrácia felbomlási folyamata, mert így „*egy szubjektív független szabadság kezdődik, amelyben az egyén, még a fennálló alkotmány ellenére is, mindenben képes a lelkiisme-*

retére hivatkozni". S ezzel minden át is csap saját ellentétébe: *mindenkinek* megvannak az elvei, amelyek szerint vélekedik, s „meg is van győződve, hogy ez a legjobb, és ezt kell a valóságba beleformálni".

Korántsem véletlen, hogy a hegeli konstrukcióban a végletek vonzzák egymást: a periklészi demokrácia egyes valóságos jellemzőit Hegel azért viszi el a logikai végkifejletig, hogy előkészítse e szakasznak saját ellentétébe való átcsapását. A történelem azonban nem logikai elvek szerint fejlődik. A periklészi kor sem jellemezhető egyértelműen a „közösség" és az „egyén" érdekazonossága jegyében; az „állam elve" ekkor sem természetszerűleg azonos a polgárok akaratával: az egyes társadalmi csoportok másképp értelmezik az ősi szokásokat, másként kívánják szolgálni a város isteneit. S bár kétségtelen, hogy a polisz válságával párhuzamosan kortünetté válik az *egyén befelé fordulása* — a hellenizmusban, amely e vonatkozásban is korszakhatár, teljesedik ki e tendencia —, már a polisz virágkorában, a periklészi korszakban *is* felismerhetők az „*akarat szubjektivitásának*" elemei.

A *városi-állami földtulajdon* és az *egyes parcellatulajdon* kettőssége — megváltoztatva a megváltoztatandót — a periklészi kornak is sajátja. Ez a tény magyarázza, hogy a kifejlődött görög városállamban is — mint Habermas megfogalmazza — „a polisz világa, amely minden szabad polgár számára közös (koine) élesen elválik az oikosz világától, amely minden egyes embernek sajátja (idia)".

A közös érdekek — a közösségi értékek s az ugyancsak jelentős kohéziós erőt képező mitológiai-vallási jelképek — társadalmi alapzatát a poliszban a városi-állami földtulajdon képezte, mint ahogy a magán- és a közérdek „érintkezési pontjait" is a tulajdonforma szerkezeti sajátosságai magyarázzák: az antik viszonyok között a városi-állami földtulajdon csak a paraszti föld-magántulajdonra támaszkodva egzisztál.

A polisz-nyilvánosság Habermas által vázolt szerkezeti jellegzetességei is ebben az összefüggésben válnak értelmezhetővé. „A polgárok ugyan mentesek a termelő munkától, a közéletben való részvétel azonban a házi gazdaság magánautonómiájától függ. A magánéletet nemcsak (görög) neve *(oikosz)* köti a házhoz", az ingó vagyon és a rabszolgák feletti rendelkezés nem pótolhatja a család és a háztartás feletti hatalmat. A poliszban elfoglalt helyzet alapja az oiko-despota helyzete, rangja. „Az ő uralmának oltalma alatt megy végbe az élet újratermelése, a rabszolgák munkája, az asszonyok szolgálata, történik a szüle-

tés és a halál; a szükségszerűség és a mulandóság birodalma a magánélet homályába merül. Ezzel szemben a nyilvánosság úgy emelkedik ki a görögök öntudatában, mint a szabadság és maradandóság birodalma. Az, ami van, csak a nyilvánosság fényében jelenik meg, csak itt válik mindenki számára láthatóvá. A polgárok egymás közti beszélgetésében jutnak szóhoz és nyernek alakot a dolgok; az egyenlők egymás közti vitájában emelkednek ki a legjobbak és nyerik el lényegüket — a dicsőség halhatatlanságát. Az oikosz határain belül szégyenlősen el van rejtve az élet kényszerűsége és az élethez szükséges javak megszerzése, a polisz a megtisztelő kitűnéshez nyújt szabad teret: bár a polgárok mint egyenlők az egyenlőkkel (homoioi) érintkeznek egymással, de mindegyik arra törekszik, hogy kiemelkedjék (aristoieín)." „A közélet, biosz politikosz, a piactéren, az agorán játszódik le, de semmiképpen sincs lokálisan rögzítve: a nyilvánosság éppúgy létrejön a beszélgetésben (lexisz), amely a bíráskodás és tanácskozás alakját is öltheti, mint a közös cselekvésben (praxisz)", legyen ez akár hadviselés, akár más közösségi vállalkozás.

A hellén nyilvánosságnak ez a modellje — mint Habermas hangsúlyozza — már a görögök önértelmezésében stilizálódott. Ám még a stilizált képből is kitetszik, mennyire megalapozatlan az a feltételezés, hogy a polisz polgárainak magán- és közélete tagolatlanul egybefolyt.

Ami a *politikai intézményeket* illeti, nem kétséges: a radikális demokrácia intézményei — a kor lehetőségeit tekintve egyedülállóan — kiszélesítették a jogegyenlőséget, az egyén cselekvési terét. A periklészi demokrácia lényegében a Szolón és Kleiszthenész által kialakított politikai szervezetet örökölte és fejlesztette tovább. Ezen intézményrendszernek fontos eleme volt a *népgyűlés (eklészia)*, amelyen minden huszadik évét betöltött athéni szabad polgár részt vehetett és bármilyen témára vonatkozó javaslatot előterjeszthetett.

A keleti despotikus államok önkényével szemben Athén a *törvényes rend* példája. A görög demokrácia a maga korában egyedülálló kísérlet volt az együttélés törvényes szabályozására. Ugyanakkor tény, hogy sem Athénban, sem más poliszokban — ahol rokon kísérleteknek lehetünk tanúi — nem rendszerezték a törvényeket; a periklészi köztársaság sem rendelkezett írott alaptörvénnyel. Ez a jogalkotás folyamatát önmagában is képlékennyé tette, amit még fokozott a gyűlések érzelmi telítettsége. Csak viszonylag szűk réteg tudott folyamatosan részt venni a gyűléseken, sokan nem ismerték a

korábbi döntéseket, nem mindenki rendelkezett kellő szókinccsel, hogy ilyen tömeg előtt érveljen.

De nem kétséges: a gyűlések rendszeres látogatása a politikai-közéleti tájékozódás fontos eszköze volt, s bővítette azok körét, akikből politikai tisztségviselőket választhattak. Márpedig e korszakra vonatkozóan is igaz Arisztotelész tétele: a szabadság feltétele, „hogy alattvalók és vezetők váltsák egymást".

A periklészi demokrácia elismerte az arisztokrata államszervezettől örökölt arkhóni tanácsot. Az állam élén — de jure — a kilenc arkhón állott, de hatáskörük — különösen a perzsa háborúktól kezdve — egyre szűkült. Az arkhónok háttérbe szorulása az arisztokraták tényleges pozícióvesztését tükrözte. Képviselőiket ezért különösen érzékenyen érintette, hogy jóllehet Periklész a népgyűlés mindenhatóságát hirdeti, a gyakorlatban a hatalom minden érdemi kérdésben a sztratégoszok — s mindenekelőtt az első sztratégoszként folyamatosan újjáválasztott Periklész — kezébe megy át. Athén belső ellentmondásai, a gyarmattartó birodalom igényei, az államszövetségen belüli harc nehézségei, a perzsa támadás veszélye, a nagy létszámú hadsereg s egy sor más tényező elkerülhetetlenné tették a végrehajtó hatalom összpontosítását. Mindez nem csökkenti *az athéni demokrácia világtörténelmi jelentőségét*, csak arra kötelez, hogy lehetőségeit és teljesítményeit a realitásoknak megfelelően ítéljük meg. Periklész *nem* azért volt a kor kiemelkedő államférfia, mert személytelenül szolgálta városát, hanem azért, mert képes volt felismerni az Athént és a görög világot megosztó ellentétek természetét, s illúziók nélkül szemlélte azokat. Nem kétséges: politikája a szabad polgárok — kereskedők, kézművesek, tengerészek — támogatását élvezte.

Periklész korát nem az érdekek és értékrendek egyneműsége, hanem éppen ellenkezőleg: az érdekkollíziók, az *ellentétek gazdagsága* jellemzi. S e megállapítás nemcsak a külpolitikai vállalkozásokra, az állandó háborúskodásra, az arisztokraták és a demokraták megújuló csatározására, a rabszolgatartók és a rabszolgák ellentéteire vonatkozik, hanem Athén *kulturális és erkölcsi realitásaira* is. E szempontból felbecsülhetetlen jelentőségű, hogy Athén nemcsak saját polgárai számára biztosította a véleménynyilvánítás szabadságát, hanem más poliszok polgárai számára is: a birodalom legkülönbözőbb részeiből vették Athén felé útjukat más poliszok kiemelkedő gondolkodói.

Az antik demokrácia fénykorában az ismeretek és kulturális értékek — a vaskor és a rabszolgagazdaság viszonyai között valóban páratlan — felhalmozodása ment végbe. A társadalmi tudat szerkezete is módosult, s bár a köznapi gondolkodás, az erkölcs, a vallás, a politikum, a filozófia, a művészet közvetlen érintkezési pontjai a mitológia univerzális hatása következtében még kitapinthatóak, egyre határozottabban különül el a *vallás* és a *tudás*, a szakrális világlátás és a köznapi erkölcs.

A görög vándorfilozófusok. Az erény tanithatóságának dilemmája

A görög vándorfilozófusok, a *szofisták*, nem képviseltek homogén áramlatot. Sőt működésük nem is korlátozható egy korszakra. A korai szofisták a periklészi demokrácia fénykorában váltak a közélet szereplőivé, a későiek a polisz bomlását követően lépnek színre: Platón és Szókratész kortársai.

A szofisták legritkább esetben telepedtek le tartósan; városról városra járva hirdették tanításaikat. A „szofista" szó nőnemű melléknév. Ha a görög ember az i. e. V. században ezt a kifejezést hallotta, gondolatban ugyanúgy kiegészítette a „kézművesség", „mesterség" jelentésű *techné* szóval, mint a hasonló képzésű *grammatika*, *retorika* és *aritmetika* szavakat. A szofisták társadalmi státusa valóban rokon a kézművesekével. De ők szellemi munkások, a gondolat és a vitatkozás mesterei.

A korai szofizmus vezéregyénisége, *Prótagorasz*, Abderában született, Periklész idején érkezett Athénba. Platón neki szenteli egyik legszenvedélyesebb dialógusát. Érezhető ellenszenvvel rajzolja meg a szofista Prótagorasz portréját, mégis a dialógus hozza érzékelhető közelségbe annak erkölcsi felfogását, világlátását.

A platóni dialógusban Szókratész egy tanulni vágyó fiatalember, Hippokratész társaságában keresi fel Prótagoraszt. A beszélgetés alkalmat ad Prótagorasznak, hogy életcéljáról, a szofizmus ethoszáról kifejtse elveit.

Mikor Szókratész a nevelés céljáról kérdezi, Prótagorasz azt válaszolja, hogy meggyőződése szerint az oktatás célja annak a helyes belátásnak és megfontoltságnak az előidézése, hogyan jár el leg-

jobban az ember saját családi életében: s éppígy az állami életben „hogyan válhatik a lehető legügyesebbé részint az államügyekről való nyilatkozásban, részint az államért való legjobb cselekvésben". E ponton bontakoztatja ki Platón a beszélgetés legérdekesebb részletét. Szókratész azon ellenvetésére válaszolva ugyanis, hogy „a politikai erény nem tanítható", Prótagorasz kifejti nézeteit a politika művészetének természetéről és átszármaztathatóságáról. Nézeteinek bizonyítására felidézi Prométheusz legendáját. Az újraértelmezésnek fontos ihlető forrása volt Aiszkhülosz *Leláncolt Prométheusza*, amelyet először az i. e. V. század hatvanas éveiben adtak elő.

Aiszkhülosz az új kor szellemiségét tükrözve fogalmazza újra Prométheusz legendáját. Az ő Prométheusza még vétkes, mert ellentmondott az istenek és az emberek közötti mértéknek, de Aiszkhülosz Zeuszt is elmarasztalja, s felelőssé teszi az életet adó tűz elrejtéséért. Még mítosz formájában nyer magyarázatot az ember felemelkedése, de Aiszkhülosznál ez a mítosz a klasszikus vallás hagyományos rendszeréből kiszakadva önálló életet kezd élni. Az ő Prométheusza már büszkén vallja: „Az emberek kedvéért vettem ily igát magamra én: husáng szárába töltve loptam el nekik a szikrát, mely minden mesterség mestere, s az embereknek minden szükségben segít."

Prótagorasz még egyértelműbben társítja Prométheusz mondáját az *ember felszabadulásával*, pontosabban azoknak a feltételeknek a megismerésével, amelyek magyarázzák az ember kiemelkedését a természetből. Prótagorasz víziójában az istenek a földből, a tűzből és ezek keverékeiből megteremtik a halandó fajtákat, és képességekkel való felruházásukat rábízzák a két titántestvérre, Prométheuszra és Epimétheuszra. A balga Epimétheusz maga végzi az osztást, ám úgy eltékozolja a tulajdonságokat az állatok között, hogy az embernek semmi sem jut azokból. Prométheusz, hogy megmentse az embereket, „lelopja az égről a tüzet", Héphaisztosz és Athéné művészetét. A megélhetéshez szükséges bölcsességet ily módon megkapta az ember, az *államvezetés művészetének* titkát azonban Prométheusz nem tudta megszerezni. Ez ugyanis Zeusznál volt, és a titánnak nem volt szabad Zeusz szigorúan őrzött palotájába lépni. Ám az ember e titok, a *politiké techné* nélkül nem boldogulhat.

Prótagorasz így meséli el a politikai mesterség művészetét nem ismerő ember kálváriájárását: „Miután az ember így az istenek va-

gyonából is részt kapott, először is minden halandó lény közül egyesegyedül, a közös birtok révén hinni kezdte az isteneket, és oltárokat és szobrokat állított számukra. Aztán hamarosan a mesterség (techné) mellett beszélni is megtanult, s házat, ruhát, sarut, heverő-bundát készített és a földből táplálékhoz jutott. Így éltek az emberek kezdetben szétszóródottan, mert városok még nem épültek. A vadállatok pusztították őket, mert ezeknél minden tekintetben gyöngébbek voltak. A kézművesmesterség is csak megélhetésükben segítette őket, arra nem voltak felkészülve, hogy szembeszálljanak a vadállatokkal. Az államvezetés mesterségét (politiké techné) nem ismerték, márpedig a hadvezetés is ennek egy része. Egyenként semmire sem mentek, ezért iparkodtak egyesülni, s városokat alapítottak, hogy megvédelmezhessék magukat. De amikor együtt voltak, akkor egymást bántották éppen azért, mert még nem volt közöttük az államvezetés mestersége. Újra szétszóródtak és pusztultak tovább. Már Zeusz is megijedt, hogy egészen elpusztul a mi fajtánk. Elküldte hát Hermészt, hogy vigye el az emberek közé Aidószt, a »becsületérzést« és Dikét, az »igazságot«, ezek biztosítsák közöttük a rendet és a baráti egyetértés kötelékét." „Megkérdezte Hermész Zeuszt — folytatja Prótagorasz —, hogy milyen módon ossza ki az igazságot és a becsületérzést az embereknek: — Úgy osszam-e, mint ahogyan a mesterségek (techné) vannak elosztva? Mert ezek így vannak: ha akad egy közöttük, aki ért a gyógyításhoz, ez az egy elegendő sok ember számára, s így áll a dolog a többi mesterséggel is. Hát az igazságot és becsületérzést is így helyezzem közéjük, vagy pedig minden egyes embernek juttassak belőlük? — Minden egyesnek — mondta Zeusz —, mert sohasem fognak városok létesülni, ha ebben a kettőben csak kevesek részesülnek, mint a többi mesterségben. S törvényt (nomosz) is hirdess nevemben, hogy ki nem képes a becsületérzésből és igazságból kivenni a részét, irtassék ki, mint betegség a városból." Prótagorasz mítoszában az emberiség a hésziodoszival ellentétes fejlődési görbét ír le. A boiótiai költő az aranykortól a hanyatlás irányába hajló görbét rajzolt. Prótagorasznál az ember kezdetben nyomorúságos állat, s csak a prométheuszi mesterségek segítségével emelkedik ki a biológiai vegetálás szintjéről. Prótagorasz *a haladás legfontosabb tényezőjének a mesterségek ismeretét, a munkát tekintette.* Ez a felfogás vízválasztó az erkölcs — az osztályerkölcs — historikumában.

Közismert, hogy a *munka* szó szinte minden európai nyelven eredetileg kínt, szenvedést is jelöl. A görög *pónosz* is egyidejűleg jelentett kínt és munkát. Az arisztokrata gondolkodás e fogalmat később az erkölcsi *alacsonyabbrendűség* mozzanatával is átszínezte. A *nép* jelölésére használt *ponerosz* szót például az arisztokrata írók nem „munkás", „dolgozó", „szegény", hanem „hitvány", „rosszindulatú", „gonosz" jelentésben használják. Ugyanígy a *banauszosz* szót — eredetileg a tűzzel dolgozó mesterembereket, a kovácsokat nevezték így — Prótagorasz előkelő kortársai csak „közönséges", „hitvány", „értéktelen" jelentésben használták.

A munka antik értékelése természetesen — bizonyos leegyszerűsítő feltételezésekkel ellentétben — nem egyjelentésű. Hésziodosz már az i. e. VIII. században megénekelte a paraszti munka szépségeit. A földművelő munkát mértékkel még az arisztokrata szerzők is méltányolták, jóllehet a földművelésben elsősorban a *birtokost* becsülték. Szolón óta a törvény kötelezte a szülőket, hogy gyermekeiket valamilyen kereső foglalkozásra kiképezzék, s a polisz az állampolgári becsület elvesztésével büntette a naplopást. Mindezen — Periklész korában kétségtelenül meghatározó — tendenciák ellenére az arisztokrácia értékrendjében a kézműves munkája a *kalokagathia* eszményén nevelkedett emberhez méltatlan tevékenységnek számított.

Az arisztokrata értékrend ismeretében Prótagorasznak a kézműves munkáját értékelő szavai önmagukban is méltánylandók. Az idézett részletben azonban többről van szó, mint a munka erkölcsi méltánylásáról. Prótagorasz mítoszértelmezésében ugyan nem a munka — Prométheusz — teremti az embert, de az formálja igazán emberré, környezetét meghódító *értelmes* lénnyé. S e folyamatban kitüntetett helyet foglal el az eszközkészítés, a kézművesmunka, „a ház, a saru, a ruha, a heverő-bunda" készítésének mestersége, a „megélhetéshez szükséges bölcsesség".

A Prométheusz-mítosz prótagoraszi interpretációjának legeredetibb mozzanata a *politiké techné* jelentőségét hangsúlyozó gondolatsor. Prótagorasz álláspontja egyértelmű: ha az embernek Prométheusz segítségével csak a mesterségek elsajátítására nyílt volna lehetősége, soha nem érhette volna el a *társadalmiságnak* azt a színvonalát, amely leginkább Athénban öltött testet. S Prótagorasz e gondolatát bizonyítandó két mozzanatot is hangsúlyoz: egyrészt azt, hogy az emberek „egyenként semmire sem mentek, ezért iparkodtak egyesülni s városo-

kat alapítottak", tehát hogy az ember *társas lény*, másrészt azt, hogy hiába társultak, „mikor együtt voltak, akkor egymást bántották, éppen azért, mert még nem volt közöttük az államvezetés mesterségének".

Prótagorasz olyan társadalomban élt, ahol már hosszú idő óta a *magántulajdon* volt a közösség létének meghatározó feltétele. Ez a tény tükröződik abban, hogy a társadalmat az egyes egyének egyesüléseként jellemezte. S ha a társadalom az egymástól eredendően elszigetelt egyének megegyezésének köszönheti létét, az összekötő kapocs csak a *felvilágosító gondolat*, a kívülről kapott vagy kiszenvedett *helyes vélekedés* lehet. Prótagorasz mítoszában is Hermész hozza az emberek közé Zeusz ajándékát, amelyet Prométheusznak nem sikerült ellopnia: az Aidószt és a Dikét, a becsületérzést és az igazságot.

Prótagorasz mítoszváltozata nemcsak a felvilágosító *szó* jelentőségét, s ezzel összefüggően a nevelés, a pedagógiai tevékenység társadalomfenntartó szerepét hangsúlyozza, de — Zeusznak Hermész kérdésére adott válaszában — azt is, hogy másfajta kötelezettségei vannak az embernek a mesterségek, s másfajták az *aidósz* és a *diké* elsajátításában. A polisz polgárai különbözhetnek abban, hogy ki kereskedő, ki iparos, hajós vagy földműves. De *minden szabad polgár a polisz tagja:* részt kell vállaljon a közügyek intézésében és a polisz sorsát meghatározó döntések meghozatalában. A műveletlen, az együttélés törvényeit nem ismerő polgár azonban mindenféle hangulatkeltés, rendbontó indulat foglyává válhat. Megszenvedett tapasztalata volt hát a polisz-demokráciának, hogy csak akkor működhet eredményesen, ha polgárai járatossá válnak az államvezetés mesterségében.

Prótagorasz világlátásában vitathatatlanul jelen van az *etikai relativizmus* mozzanata. Ha az emberek másnak látják a dolgokat — vallotta —, akkor azok számukra valóban mások is. De ebből a gondolatából is kibetűzhető a pedagógiai ethosz, a plebejus optimizmus. „Azt gondolom, hogy aki rossz lelki alkatánál fogva ennek megfelelő dolgokat gondol, arra a jó lelki alkat úgy hat, hogy ezután megfelelő dolgokat gondoljon. Némelyek ezeket igaz dolgoknak tartják járatlanságuknál fogva, én azonban az egyik dolgot csak jobbnak tartom a másiknál, de semmit sem igazabbnak." Prótagorasz terméketlennek tartotta az igazsággal kapcsolatos vég nélküli vitákat, s arra akarta megtanítani az embereket, aminek *jó*ságáról feltétlenül

meg volt győződve: az államvezetés művészetére, a *közösség*, a *család* tiszteletére, a *polisz* törvényeire, a szónoklás tudományára.

Sok helyütt megfordulván tapasztalhatta, hogy különböző poliszokban különböző törvények érvényesülnek, s hogy egy poliszon belül is többféle értékrend áll egymással szemben, vagy rétegeződik egymásra. Ezért vallotta: „amíg egy állam [= társadalmi közösség] valamit igazságosnak és jónak tart, az valóban olyan is az illető közösség számára, mindaddig, amíg így gondolkozik felőle".

A törvényeknek és szabályoknak a közösség vélekedésére való visszavezetése a közéleti harcokban azok erőfeszítését igazolta, akik le akarták oldani az erkölcsi törvényt az örök és változtathatatlan *természettörvény* képzetéről. E ponton újra érzékelhetővé válnak a demokratikus és az arisztokratikus áramlatok ellentétei és az a felvilágosítói attitűd, ami a korai szofistákat s személy szerint Prótagoraszt a demokraták oldalára állította. Az arisztokrácia a maga hagyományos antropomorf panteonjának tiszteletét a természeti törvényekre alapozta. Az *agraphosz nomosz* — az íratlan törvény — a *phüszisz* (természet) megváltoztathatatlan rendjén alapult. Prótagorasz — akinek figyelmét a világban való cselekvő jelenlét irányította rá a természettörvények és a társadalmi szabályok eltérő jellegzetességeire — a *phüszisz* és a *nomosz* viszonyának új értelmezését kísérelte meg.

Prótagorasznak a törvények természetével kapcsolatos nézetei mintegy summázódnak a híres *homo mensura* tételben: „Minden dolog mértéke az ember, a létezőknek, hogy léteznek, a nem-létezőknek, hogy nem léteznek." Ezt a tételt sokan és sokféleképpen értelmezték. Egyes értelmezői elmarasztalták, mert relativizálta az ismereteket. Mások azt írták rovására, hogy ellentétben a dialektikával, amely a *dolgokban rejlő* ellentmondást ragadja meg, Prótagorasz csak a *látszatra* figyel, s ezért hajlamos bármilyen, egymásnak ellentmondó álláspontok egyidejű igazolására.

Prótagorasz — egyes feltételezésekkel ellentétben — nem vonja kétségbe, hogy az emberi tapasztalatok realitásokat tükröznek. A megismerés körét azonban valóban korlátozza: csak olyan realitásokat ismer el létezőként, amelyek az ember számára hajlandók feltárni „titkaikat". A *homo mensura* tétel összegezi talán legmélyebben a Prótagorasz — s a korai szofizmus — által képviselt erkölcsi világlátás és magatartás belső ellentmondásait. Mert jóllehet a szofizmus az emberi gondolkodást meghatározottként és tartalmasként jellemzi,

egyidejűleg azt is kinyilvánítja, hogy az ember — a gondolkodás alanya — a meghatározó és tartalmat adó tényező.

A demokrácia válságának mélyülésével a szofizmus azt vesztette el, ami a periklészi korszakban — minden ellentmondás ellenére — legfőbb éltetője volt: a társadalmi bázist, a távlatokat, a közéleti harcok tartalmasságát. A polisz felbomlási folyamata egybeesett a szofizmus hanyatlásának folyamatával. A késői szofisták relativizmusa felerősödik, szkepticizmusuk parttalanná válik.

Szókratész magatartása és személyisége. A moralitás és a magába visszahúzódó Én

Szókratész az első szofisták fiatalabb kortársa volt. Ugyanazok a kérdések foglalkoztatták, mint Prótagoraszt és társait, számos kérdésben velük rokon nézeteket vallott. A szofisták meg voltak győződve a tudás mindenhatóságáról, s Szókratész is vallotta: a *bölcsesség* és a *tudás* „a legeslegnagyobb emberi képességek". A szofisták eszménye a racionális életvitel volt: Szókratész gondolati hagyatékának talán leglényegesebb eleme az *etikai racionalizmus*. Iróniája — mely módszertanilag kétségtelenül magasabb rendű — tartalmilag rokon a korai szofizmuséval: ő is a formális tudást gúnyolja, a megkövesedett hagyományok és szokások érvényességét kérdőjelezi meg.

A szofistáktól mégis egy egész világ választja el. Szókratész — legalábbis Platón Szókratésza, s az utókor e rendkívüli tehetséggel megrajzolt portrét tekinti hitelesnek — élete legfőbb értelmét az *erkölcsi rend megszilárdításában látta*. A szofisták a műveltséget a tudományos ismeretekhez kapcsolták, s legfőbb hivatásuknak a módszeres képzést, az állampolgári erények tanítását tartották. Szókratész a tudományokat mint üres ismereteket lenézte, s a tanító feladatának a *morális természet* kiművelését tekintette. A tudás kritériuma Szókratésznál a *jó* és a *rossz* megkülönböztetése: ha valaki tudja, „hogy mi a jó, meg mi a rossz, akkor azt az embert nincs az a hatalom, amely arra kényszeríthetné, hogy ne azt tegye, amit a *tudása* javasol neki, minthogy a tudásnál jobb tanácsadója nem is lehet az embernek". Szókratész arra akarta megtanítani az embereket, hogyan találhatják meg *saját tudatukban* az általános irányelvet, „az abszolútumot mint közvetlen lényeget". A szofisták számára a törvény a polisz törvénye, útjaik — a polisz

válságának mélyülését követően — a pozitív törvények értelmezésében ágaztak sokfelé. Szókratésznál a „törvény", az „igaz", a „jó" visszahúzódik a tudatba: az *erkölcsiség moralitássá alakul.* A szofisták gondolkodását is az erőteljes reflexivitás jellemzi; Szókratésznál megkezdődik a tudatnak *önmagára* irányuló reflexiója. A tudás a szofistáknál a világ jelenségeinek artikulálása; Szókratésznál a tudatnak „önmagáról mint olyanról való ismerete". S ez a *belső én* válik a lényeggé, egy újfajta vallási érzület, vallási világkép hordozójává.

Szókratész korántsem az első gondolkodó, aki az antik kultúra történetében „tudatosan választja a jót". Élete első évtizedei egybeestek a polisz virágkorával. Kortársai között volt Periklész, s „körülötte, miként csillagok", Szophoklész, Thuküdidész stb., akik egyéniségüket sajátos egzisztenciává dolgozták ki, jellemmé, amely lényük uralkodó vonása, s amelyhez — önmagukhoz — hívek maradtak. Szókratésznál az az új, hogy ő nemcsak egy belső elv szerint élt, hanem tételesen is megfogalmazta: a *jó valami meghatározott, s ezt tudatosan választani kell.* E belsőleg motivált viszonyt nevezik Szókratész óta *moralitásnak, erkölcsösségnek.* Szókratésznál azonban e felismerés a befelé fordulás hiposztazálásával társul: számára *nem* a polisz, *hanem* az emberi bensőség a szabadság igazi terrénuma.

A szofisták azt az elvet vallották, hogy az erény tanítható. Szókratész felfogásában a jó nem kívülről jön: benne foglaltatik a szellem természetében. Az ember csak látszólag tanul. A hatások kívülről érik ugyan, de ez csak a kezdet: minden, aminek értéke van az ember számára, ami örök, a „magán- és magáért való" magában az emberben foglaltatik, és belőle magából „fejtendő ki". A véletlenszerű, különös „belsővel" — amelyet a szenvedély, a tetszés szerinti érdek és az önkényes hajlam motivál — Szókratész szembeállította *a szellem vezérelte, az általánoshoz igazodó belső Ént.*

E ponton azonban Szókratész új tartományokat felfedező s az erkölcsösséget is új vonatkozásokkal gazdagító gondolatmenete elérkezik saját korlátaihoz. Mert felmerül a kérdés: mi az *általános* forrása? Mihez viszonyítsa felismerése igazát a lelkiismeret? A tudás ugyanis viszonyítási pont nélkül célt téveszthet. Szókratész így érvel: „Meg vagyok győződve arról, hogy a bölcs ember nem gondolhatja, hogy bárki is szándékosan hibázzék és akarattal kövessen el valami csúnya és rossz cselekedetet. A bölcsek nagyon is jól tudják azt, hogy akik valami csúnyát és rosszat tesznek, nem akarva teszik ezt." A polisz for-

dulatokban gazdag története korántsem ezt példázza. De túl a közvetlen történelmi tapasztalaton, teoretikusan is kérdéses: ha csak a tudat határozza meg, mi a jó, mi a rossz, az ember túlbecsülheti lehetőségeit, az emberi ítélőképesség a szubjektivitás foglya marad. Hegel szavaival: „a moralitásnak ez a tudata könnyen veszedelmessé válik, és felfuvalkodottá teszi az egyént a magáról való vélemények e gőzétől, mert ez a vélemény abból a tudatából fakad, hogy önkényétől függ a jóra való elhatározása". Szókratész gondolatmenete korántsem logikai következetlenség miatt törik meg e ponton: gondolati válsága a polisz válságának sajátos visszatükröződése.

A moralitás az etikus magatartás szerves alkotóeleme. De az egyén erkölcsi világa a külső világba van beléhorgonyozva: a szellemi értékek forrása és igazolója az emberi történelem, a társadalmi valóság. Szókratésznál azonban a moralitás nem a külső értékek interiorizálása, hanem a morális Én elkülönülése a társadalmi valóságtól.

A lelkiismeret „jelenlétét" az tanúsítja, ha a szubjektum a maga értékrendje szerint dönt arról, hogy mit tart helyesnek, mit érvényesnek. De a lelkiismeret nem végpont, nem „végső" forrása a morálnak, hanem sajátos „közvetítő". A lelkiismeretben sajátos módon ötvöződik tudat, érzelem, az egyén meggyőződése és világképe; az emberiség egyetemes tapasztalata, a közösség — nemzet, osztály — szublimált érdeke s értékrendje, a „pillanaton" túl a múlthoz való kötődés és a jövőért való felelősség. Szókratésznál a lelkiismeret önmaga igazolója, miként a jó is „maga határozza meg magát önmagában".

A szókratészi moralitás egy olyan „eszmény" gondolati és — az önként vállalt halállal — *magatartásbeli* igazolása, amely feljogosítja az embert, hogy elkülönüljön a világtól, s önmaga legyen saját törvényalkotója. Így vált Szókratész egy meghatározott erkölcsi eszmény, az öntörvényű személyiség modelljévé. Mint Hegel írja: „ezentúl az *egyének egy eszmei világban tudtak kielégülni*, anélkül, hogy az államhoz kötötték volna magukat. A *legnagyobb emberek ennek az eszmei világnak adták oda magukat* és gyakorlatiatlanokká váltak. Bekövetkezett a gondtalanság — és abból az elvből, hogy a gondolat határozza meg, mi a helyes és a jó, fakadtak azok a kérdések, vannak-e istenek, vagy nincsenek, és mik, mi az igazságosság, mi a helyes és erkölcsös stb."

Maga Szókratész még teljesítette polgári kötelességét, jóllehet *nem a világot, csak önmagát akarta megváltoztatni*. De már ő sem a poliszban és annak vallásában, hanem a „gondolat világában" lelt igazi otthonra.

A moralitás nevében megfogalmazott társadalombírálat természetesen különböző tartalmakat hordozhat. Nyilvánvalóan másként kell értékelnünk azokat a szellemi áramlatokat vagy magányos gondolkodókat, amelyek vagy akik haladó eszményeket kérnek számon egy saját eszményeit megtagadó társadalmi rendszertől, politikai csoportosulástól, mint azokat, amelyek vagy akik maradi nézőpontból, úgymond a „tiszta" moralitás nevében egy progresszív, dinamikusan fejlődő társadalom ellentmondásait bírálják.

Az athéni demokrácia az egykori eupatrida-nemesség, a vérségi arisztokrácia megszakítatlan oppozíciója mellett intézményesült. Az V. század utolsó évtizedeiben azonban — éppen a válságjelenségek mélyülése következtében — módosul az ellenzékiség tartalma, s részben formája is. Míg korábban az arisztokrácia hívei, képviselői — a valóságos arányokat eltorzítva — mindenekelőtt a periklészi intézmények ellentmondásait pellengérezték ki, a gyűléseken részt vevő démosz „faragatlanságát", „műveletlenségét" bírálták, s a polisz új értékrendjével ősi *arisztokratikus* eszményeket állítottak szembe, most a polisz-eszmények védelmezőiként lépnek fel. Azt hirdetik, hogy a polisz megújulását az *arété*, az archaikus nemesi eszmények érvényesülése biztosíthatja, s a démosz képviselőit a *közösségi* eszmények tisztaságának veszélyeztetőiként ítélik el.

A városi-állami földtulajdon és az egyes parcellatulajdonos kettőssége a kifejlődött görög városállam társadalmi szervezetének is meghatározója. A polisz ugyanakkor nemcsak sajátos tulajdonforma keretéül szolgált: a szabad polgárok tudatában a jelentős kohéziós erőt képező mitológiai-vallási jelképek is azonosultak a polisz törvényeivel. A városállam kultikus közösségként funkcionált: kialakulásának egyik lényeges mozzanata volt, hogy — mint Max Weber írja — „az egyes nemzetségek prütaneionjait a város közös prütaneionja váltotta fel". Az antik tulajdonforma keretei között — az ázsiai termelési módtól eltérően — lehetővé vált a társadalmi viszonyok bővített újratermelése: „a görög polisz — Lukács Györgyöt idézve — saját létezése reprodukciójának dinamikájában eleve tartalmazta a terjeszkedést, az előre-mozgást, a továbbhaladást". Az antik tulajdon szerkezete és a mozgás dinamikája közötti ellentmondás azonban feloldhatatlannak bizonyult. E formációra ugyanis nemcsak az jellemző, hogy túllép saját kezdeti adottságain, de az is, hogy az „ily módon felébresztett erők csak egy bizonyos szakaszon át tudták társadalmi

alapjaikat és kiindulópontjaikat továbbvezetni, és lassanként szükségképpen azt a struktúrát rombolják szét, amelyet ők hoztak létre".

Athén gazdasági fellendülése nagymérvű árucserén, a rabszolgagazdaság terjeszkedésén alapult, s ez az emberanyag megszerzésére irányuló háborúk sorozatát feltételezte. A folyamatos háborúskodás pedig törvényszerűen bomlasztotta fel az antik városállamok katonai alapját: a szabad parcellás parasztok rétegét. S még paradoxabb a hatása a sokoldalú kereskedelmi tevékenységnek, amely oly fontos szerepet játszott a periklészi demokrácia szociális alapzatát képező rétegek megerősödésében. A kiterjedt árucsere ugyanis *egyidejűleg erősítette és bomlasztotta* a polisz gazdasági alapjait, szellemi és erkölcsi tartalékait. Marx hívta fel a figyelmet arra, hogy a kereskedelem, a pénztőke az antik és a feudális formációban szükségszerűen uzsora formájában manifesztálódik. S az uzsorás nemcsak az ókori és feudális gazdagságot és tulajdont ássa alá és rombolja szét, de a kisparaszti és kispolgári termelést is, „egyszóval mindazokat a formákat, amelyekben a termelő még tulajdonosa a maga termelési eszközeinek". A görög poliszokban, s kivált Athénban, az uzsora bomlasztó hatása különösen fájdalmas volt. Így jöttek létre a demokrácia közegében élősdi képződmények, így veszélyeztette öntudatlanul Athén nagyhatalmi helyzetét, a polisz-intézmények stabilitását és „tisztaságát" az a réteg, amelynek létét és virágzását köszönhette. S miután a bomlástünetek — s ami ezzel járt: az értékek relativizálódása — a kultikus közösség intézményeit is veszélyeztették, az arisztokrácia nem alap nélkül állíthatta: a kereskedőkkel, hajóépítőkkel s az ezekhez közelálló elemekkel szemben Athén létalapjait védelmezi. Az arisztokrácia iránti rokonszenv megnyilvánulhatott morális tiltakozásban, az archaikus értékek magasabbrendűségével kapcsolatos okfejtésekben, vagy éppen közéleti tartózkodásban — az adott helyzetben ez is a hatalmon levő plebejus rétegekkel szembeni bizalmatlanság kinyilvánítása volt.

Szókratész *egyetemes ellenzékiségét* csak e paradox folyamatok, az Athén politikai játékterében végbemenő átcsoportulások ismeretében értelmezhetjük. A helyzet sajátosságaiból következően ugyanis az ellenzékiség korántsem csak vagy elsődlegesen politikai cselekvésben nyilvánult meg. Az i. e. V. század végén paradox módon a polisz történetének eszményesítése, egy idealizált polisz-képnek a válsággal küszködő radikális demokrácia valóságával való szembesítése is az arisztokrata csoportoknak kedvezett. Maga Szókratész kétségtelenül

nem volt politikus alkat. Platón által megörökített védőbeszédében feltehetően híven jellemzi önmagát, amikor azt a belső óhaját fejezi ki, hogy magánemberként s nem államférfiúként kíván élni. De Heller Ágnessel ellentétben úgy véljük, mégsem „értelmetlen annak találgatása, vajon inkább a demokráciával vagy az arisztokráciával rokonszenvezett".

Szókratész nemcsak törvénytisztelő volt, de ízig-vérig közéleti ember is. Tanítványait is arra nevelte, hogy a polgár legfőbb kötelessége a közéletben való részvétel, s ő maga is teljesítette közösségi kötelezettségeit. A *Visszaemlékezések* gazdagon jellemzi a hadjáratokban részt vevő Szókratész állhatatosságát, azt, hogy „nyugodt lélekkel és testi jóérzéssel tudott elviselni minden fáradtságot, éhséget, szomjúságot, hőséget és hideget". De sem a *Visszaemlékezések*ben, sem a platóni dialógusokban nincs nyoma a radikális demokrácia méltatásának. S ez a tény perdöntő. A választott szervekben való szerepvállalást minden szabad athéni polgár a kötelességének tekintette. A belső politikai ellentétek ellenére az athéniakat egybekapcsolták a mitológiai jelképek, a *koine*, a föld, amely a város területe volt, a háborúkban szerzett közös vagyon. Az athéni polisz azonban ezekben az évtizedekben olyan politikai-közösségi szervezetként funkcionált, amelyben a kereskedő-iparos rétegek hegemóniája érvényesült. Adott körülmények között egyáltalán nem volt tehát közömbös, hogy a *kultikus közösséget*, a polisz *eszményét* igenli valaki, vagy vállalja a közösséget a *radikális demokráciával* és annak intézményeivel; hogy kötelezettségeit *formálisan* teljesíti-e, vagy *belsőleg* azonosul a radikális demokrácia értékrendjével.

Szókratész negyvenéves, amikor Periklész a pestis áldozata lesz; a gondolatait felidéző dialógusokban mégsincs nyoma az antik polisz e nemcsak „vélt" virágkorát méltató szavaknak. Tartózkodó magatartásáról tanúskodik az is, hogy jóllehet érett gondolkodó, amikor kirobban a leszboszi felkelés, amikor elfoglalják Püloszt, némán figyeli az eseményeket. Nincs szava a Nikiasz-féle békéről, az athéni szövetség széthullásáról, Spárta és a perzsabarát elemek növekvő befolyásáról, az első arisztokrata puccsról sem. Tartózkodása tudatos, nem a tájékozatlanság vagy a véletlen következménye. „Talán különösnek látszik — olvassuk *Szókratész védőbeszéd*ében —, hogy magánúton mindenkihez elmegyek, tanácsokat adok és sokat fáradozom, nyilvánosan azonban nem merek a sokaságotok előtt fellépni és a városnak taná-

csot adni. Ennek pedig az az oka, amiről engem már sok helyütt és gyakran hallottatok beszélni, hogy bennem egy isteni, egy démoni hang szokott megszólalni, ugyanaz, amelyről vígjátéki csúfolódással Melétosz is megemlékezik vádiratában. Már gyerekkorom óta megvan bennem ez a szózat, és ahányszor csak megszólal, mindig lebeszél arról, amit tenni szándékozom, rábeszélni pedig soha nem beszél rá semmire. Ez az, ami *ellene szegül* annak, hogy *nyilvános szereplésre* adjam magamat. És azt hiszem, nagyon jól teszi, hogy ellene szegül: mert tudjátok meg, athéni férfiak, hogy ha én már régen megkíséreltem volna az államügyekben való nyilvános szereplést, már régen elpusztultam volna, és sem nektek nem tudtam volna használni, sem magamnak. Ne haragudjatok rám, ha kimondom az igazat: nem is lehetséges, hogy biztonságban maradhasson bármely ember, aki akár veletek, akár bármilyen sokasággal nemesen szembeszáll, és megakadályozza azt a sok igazságtalanságot és törvénytelenséget, ami a városban történik. [...] Szükséges, hogy az igazságért valóban harcoló ember, ha csak rövid időre is biztonságban akar maradni, magánéletet és ne államférfiúi életet éljen."

Szókratész nemcsak a „mélyülő válság" éveiben húzódott vissza a magánélet, a moralitás szférájába. Magával a démosz uralmának elvével nem értett egyet; nemcsak képviselőit, magát *a* démoszt nem tartotta alkalmasnak a közügyek intézésére, a tisztségviselők megválasztására.

Athén kézműves-kereskedő polgárai a kor mércéjével mérve nem voltak műveletlenek, az államigazgatás, az igazságszolgáltatás ügyeiben való szereplésük mégsem volt feszültségmentes: a *laikus* részvétel a közvetlen demokrácia működési mechanizmusainak számos ellentmondását érzékelhetővé tette. A szofisták — legalábbis a koraiak — az állampolgári ismeretek és erények oktatásával vélték feloldani e feszültségeket; Szókratész a közvetlen demokrácia intézményeit tartotta életképtelennek: alacsonyabb rendűnek minősítette a démoszt, s eleve reménytelennek az erények tanítását. Xenophón jegyezte fel Szókratész beszélgetését Kharmidésszel. Ifjú barátja azon állítására válaszolva, hogy a szégyenkezés és félelem egy nagy gyülekezetben sokkal könnyebben elfogja az embert, mint családja körében, Szókratész így érvel: „Igen, tudom, de mindjárt be is bizonyítom, hogy te nem a műveltek előtt szégyenkezel, és nem a valóban hatalmasoktól fog el a félelem, hanem egész értetlen, befolyás nélküli em-

berek azok, akik előtt te nem mersz beszélni. Vagy te valóban gátlásokat érzel a kelmefestők előtt, a cipészek, ácsok, kovácsok előtt, akiknek csak az a gondja, hogy olcsón vegyenek árut, és haszonnal adjanak túl rajta? Mindezekből az emberekből áll ugyanis a népgyűlés."

Szókratész tartózkodása tehát nem csupán válaszreakció a polisz válságtüneteire: *meghatározott értékek nevében tagadta a fennállót.* A kérdés lényege ez: egyetemes ellenzékiségét, morális tartását *milyen* értékek kondicionálták.

A Szókratész által képviselt moralitás nem formális. Egy demoralizált világban olyan eszméket kívánt tanítani, amelyek a történelmi fejlődés általa eszményített szellemiségét tükrözték. Gondolatai, az általa megfogalmazott értékek nem voltak világnézetileg semlegesek. Platón Szókratészának állásfoglalását — ha szublimáltan is — az *aréte* iránti mély rokonszenv jellemzi. Jóllehet maga nem határozta meg pontosan, milyen a „virágzó polisz-közösség", amelyben élni kíván, ám a dialógusokból kitetszik: nem a periklészi kort tekintette a görög fejlődés csúcsának.

Szókratész életvitele nem volt arisztokratikus. Életrajzírói egybehangzóan egyszerű emberként jellemzik; ellentétben tanítványaival, akik gazdag arisztokrata ifjak voltak, ő önként vállalt nyomorban élt. Szellemi oppozíciójának tartalma magyarázza, hogy az arisztokrata ifjúság legkiválóbbjai — Kritiasz, Kharmidész, Platón — őt tekintették *szellemi* vezérüknek. S ha saját világfelfogásuknak megfelelően stilizálták is alakját, abban nem tévedtek, hogy magánéletbe való visszahúzódása a *tudatos* ellenzékiség önként vállalt formája volt; Szókratész vallott eszményei nevében alapjaiban kérdőjelezte meg a fennálló állapotok érvényességét. Ugyanakkor tény, hogy a második arisztokrata puccs idején a hatalomra került arisztokratákkal, köztük számos tanítványával is szembefordult, és a bizottságokban, ahol szerepet vállalt, akárcsak később a bíróság tagjaként, a többség ellen szavazott. A szókratészi jelenségben azonban éppen az az új, hogy *szuverén személyiségként* azonosult az arisztokrácia eszményeivel; valóra váltásukat az arisztokrata politikusoktól *is* számon kérte.

Az athéni polisz fejlődésének e fázisában nemcsak a *magánember kialakulásának* feltételeit teremtette meg, de a társadalom gazdasági, politikai, szellemi életét is sokképletűvé tette. Tagoltabbá vált a társadalmi tudat, „intézményiesült" a *szabad reflexió.* A tagoltabb, sokrétegűbb társadalmi térben az egyes ember, minden szabad gon-

dolkodó lény mozgástere kitágult. A reflexivitás az új helyzetben nemcsak a fennálló állapotokkal szembeni kritikai magatartásban nyilvánulhatott meg, de a fennálló állapotokat tagadó rétegekkel szembeni kritikai tartózkodásban is.

Szókratész tartózkodó ellenérzéssel figyelte a radikális demokrácia intézményeinek belső meghasonlását, de nem kevésbé nyugtalanította az erkölcsök relativizálódása, „értékcsökkenése". Az arisztokrácia vezérei nem kis elmeéllel bírálták a radikális demokrácia gyengéit, de programjuk kimerült a tagadásban. „Előre" nem volt programjuk, „visszafelé" pedig nem voltak utak: az archaikus intézmények visszaállítása Athénban nemcsak retrográd követelés volt, de megvalósíthatatlan is. Hatalomra kerülésüket követően ezért egyetlen „mondanivalójuk" a megtorlás volt. A terror az erkölcsi válság további elmélyülését eredményezte. Az i. e. V. század utolsó éveiben — különösen a restauráció időszakában — a demokratikus áramlatok is önmaguk árnyékává váltak: kicsinyes praktikák, céltalan csoportharcok osztották meg soraikat.

Szókratész gondolkodásában e folyamatok a morál nyelvére lefordítva jelentek meg. S éppen ez a morális ihletettség tette elkerülhetetlenné, hogy az arisztokrata politikusoktól is elváljanak útjai: a fennálló állapotok morális kritikája az arisztokrácia nevében megvalósított céltalan terrorban nem találhatta meg igazolását, s nem is igazolta azt. *Ebben az értelemben* az ő kritikai pozíciója valóban túlmutatott a „pillanaton", a szűk hatalmi meggondolásokon, a „perc-emberek" indítékain. S ez a konfliktus valóban előlegezi az *eszményi* és a *reális* szembekerülésének lehetőségét más történelmi helyzetekben is. De a konfliktusnak nincs időtleníthető modellje. A kor szerkezeti jellemzői átszínezik a politikai cselekvés szintjén jelentkező valóságos megoldásokat, differenciálják a haladó és a retrográd politikai törekvések tartalmát, a konkrét történelmi helyzet sajátosságainak megfelelően nemcsak a konfliktus tartalma módosul, de szerepe, természete is átalakul.

Szókratész személyes drámája jelzi: felbomlott a korábbi harmónia a köztársaság szolgálata és a polisz polgárainak egyéni életvitele között. A hanyatló poliszban a közéleti tevékenység egyre inkább az érvényesülés és a vagyon gyarapításának eszköze, a közösségben és a közösségért való lét elveszti természetes szigorúságát. A polisz válsága a polisz törvényeinek erkölcsi elértéktelenedésével társult.

Megszűnt a közös érdek és a közerkölcs egyetemessége: a magánember önmaga válik cselekvéseinek meghatározójává és vonatkoztatási pontjává. A szofisták és Szókratész színre lépése ezt az erkölcsi szabályozás történetében fontos határkőül szolgáló átalakulást tükrözi.

AZ ERKÖLCSI ESZMÉNY KONSTITUÁLÓDÁSA

A görög antikvitás epilógusa

A társadalmi változások éles kontúrjai magyarázzák tehát, hogy éppen a görög kultúrában tükröződnek először a fogalmi gondolkodásban az *erkölcsiség és az erkölcsösség lehetséges ellentétei.* A tudatosulás magas fokát az etikai irodalom megjelenése is tanúsítja. A *tudományos etika* ugyanis nemcsak a magatartási szabályok summázását kívánja adni, hanem a *cselekvés erkölcsi motivációjának miértjeire is választ keres. Platón* és *Arisztotelész* munkássága e vonatkozásban is korszakhatárt jelez. Magunk azonban e fejezetben nem az etikai tanok történetét kívánjuk felvázolni, hanem az erkölcs bonyolult — objektív és szubjektív elemeket magába foglaló — viszonylatrendszerének és fogalomtárának kialakulásfolyamatát, s ezért nem vállalkozunk etikájuk érdemi jellemzésére. Prótagorasz és Szókratész munkásságával is ebből a nézőpontból foglalkoztunk, portréjuk megrajzolásával az athéni polisz erkölcsi realitásait, az erkölcs intézményrendszerének gazdagodását, új elemeinek kifejlődését kívántuk szemléltetni. Platón és Arisztotelész munkásságát, akárcsak a künikoszok és a kürénei iskola hatását csak egy vonatkozásban érintjük: az *erkölcsi eszmény* konstituálódásáról kívánunk szólni.

A zsidó próféták, az ókori Kína és India vallási-erkölcsi tanairól szólva jeleztük, hogy e rendszerekben — ha kifejletlenül is — megjelent a morális minőség fogalma. Azt is említettük ugyanakkor, hogy a kellés és az érték mozzanatai ott még nem fonódtak egységbe. „Ez az egység — mint Drobnyickij írja —, vagyis az egyik átnövése a másikba, csak akkor következhet be, ha elismertté válik az ember belső átalakulásának, önnevelésének (vagyis »akaratszabadságának«) a lehetősége." E lehetőség a polisz fejlődésében realizálódott, de a poliszok válsága, majd kiteljesedettebb formában a hellenizmus évszázadai azt is felismerhetővé tették, hogy „a magába visszahúzódó

Én", a „szubjektív szabadság" csak akkor nem válik az egyéni önkény igazolójává, ha van valamilyen, a valóság felett lebegő elv vagy objektív mérték, amelyhez az egyén a saját értéktételezéseit viszonyítja. Az erkölcsi elv már nem volt kiolvasható a köznapi realitásokból, a hagyományok, a szokások, a „természetes erkölcs" elerőtlenedtek, ugyanakkor kinyilatkoztatott isteni akarat, vallási regula sem szabályozta az együttélés rendjét. Ezért vált korszükségletté az objektív erkölcsi elv *bölcseleti* igazolása. Platón idea-tana és Arisztotelésznek a végleteket kizáró közép-felfogása erre a szükségletre válaszolt.

Az idea-tan, az önmagában való jó tételezése Platónnál egy objektív idealista ontológián alapuló gondolati rendszer eleme. Platón az erkölcsöt eszményként tételezve az etikai szférának az osztálytársadalmakban új és új alakzatokban újrafogalmazódó sajátosságát ragadta meg, igaz, metafizikusan abszolutizálva is azt. Nála az ideák nem összemberi tapasztalatokként fogalmazódnak meg, hanem önálló létszférát alkotnak: az ideák — így a legfőbb jó ideája is — „örökkévaló igaz valóságok".

Ugyancsak e válságos évszázadok teszik érzékelhetővé, hogy az *akarat önmeghatározása* nemcsak az önkény forrása, hanem a morális minőség, az erény megítélhetőségének feltétele is. Mint ahogy Arisztotelész a *Nikomakhoszi etiká*ban írja: „Az erény, éppúgy, mint a lelki rosszaság tőlünk függ. Mert ha tőlünk függ a cselekvés, akkor tőlünk függ az is, hogy ne cselekedjünk; s ha kimondhatjuk a »nem-et«, akkor kimondhatjuk az »igen-t« is; más szóval, ha a cselekvés, mikor erkölcsös, tőlünk függ, akkor a cselekvésnek, mikor erkölcstelen, a végrehajtása is tőlünk függ; s viszont, ha a cselekvésnek, mikor erkölcsös, a végre nem hajtása rajtunk áll, akkor a cselekvésnek, mikor az erkölcstelen, a végrehajtása is rajtunk áll."

A morális minőség ugyanakkor elválaszthatatlan az emberi tulajdonságok kérdéseitől, attól a folyamattól, amelynek eredményeként az én „illékonyságát" felváltja a személyiségjegyek rögzülése, a *jellem* kialakulása, illetve az erkölcsi öntudat.

A görög drámairodalom, akárcsak a líra, gazdagon példázza, hogyan finomodik az emberi önismeret, s körvonalazódik az eposzok személytelen hőseivel szemben az önmaga sorsáért felelős *erkölcsi személyiség*. A felismerés azonban, hogy a különböző tulajdonságok személyiségjeggyé alakulhatnak, s ha rögzülnek magatartásában, a köznapok emberének is meghatározzák jellemét, a hellenisztikus

korban tudatosul. Az *Eudémoszi etiká*ban Arisztotelész jellemez először klasszikus tömörséggel embertípusokat és emberi tulajdonságokat. Tanítványai, felhasználva példáit, jellemzéseit, önálló műfajjá fejlesztik a *jellemrajzot*. Ezek sorából kiemelkedik Theophrasztosz munkája. „Már eddig is nem egyszer különösnek találtam és valószínűleg mindig is talány marad előttem, ha arra gondolok, hogy jellemünk, szokásaink mennyire elütnek egymástól, pedig Hellas földjének azonos az éghajlata és minden görög egyforma nevelésben részesül" — olvashatjuk a bevezetésben. A mű egyes tulajdonságokat (a hízelgést, a szószátyárságot, a megátalkodottságot, a fukarságot stb.) jellemez (bravúrosan), s nem az erkölcsi személyiséget a maga totalitásában, amelynek képzete csak később alakul ki.

A polisz válsága azonban nemcsak az arisztokratikus irányzatok képviselőinek műveiben tükröződik. A „fennálló" plebejus kritikusa, Antiszthenész, Athénban a Künoszargesz csarnokban tanított, tanítványait egyes kutatók szerint ezért nevezik *künikoszoknak* (cinikusok). Ezen irányzat etikatörténeti jelentőségét sem kívánjuk méltatni. Itt csupán azért szólunk ezekről a vándorbölcselőkről, mert *életvitelük* a válságból való kiútkeresés egyik változatát képviseli. Antiszthenész és még radikálisabban Diogenész ugyanis a társadalomból való kivonulás, a kultúrától való elfordulás programját hirdeti meg, s egyidejűleg magának az erkölcsnek a létjogosultságára kérdez rá. A jelképpé vált hordó az a belső hátország, amelybe mindenki visszavonulhat, aki a társadalom normáit a maga számára nem tartja kötelezőnek. A *koszmopolitész* fogalma is a künikuszok életvitelével, világlátásával kapcsolatos. A polisz törvényeit s minden emberi megkötöttséget elutasítva vállalják az otthontalanságot, a vándorló életmódot s ebben az értelemben tekintik magukat világpolgárnak.

Más utakon jár a *kürénei iskola* vezéralakja, Arisztipposz. Önmagát világpolgárnak nevezi, mindenütt vendégnek érzi magát. Negációja ily módon más irányú: fontosnak tartja az embereket összekötő szálakat, de ezeket nem a kiüresedett közösségi törvényhozásban, morálban, hanem a közös műveltségben véli megtalálni. S mert ehhez hiányoznak a társadalmi feltételek, az egyén számára nincs más út, mint a személyes boldogság keresése, az önmagában való elmélyedés.

E két erkölcsi felfogás *Epikurosz* bölcseletében, illetve a Zénon alapította *sztoicizmusban* élt tovább, melyek a hellenizmus évszázadai-

ban, s később a római impériumban széles körű befolyásra tettek szert. Ezeknek a tanoknak a részletező ismertetését sem tartjuk feladatunknak, csupán azt jelezzük, hogy sajátos életelvet, erkölcsi hitvallást képviselve *korszakváltást* tükröztek. Korszakváltást, mert képviselőik nem a világ állapotát kívánták ésszerűvé és jogszerűvé tenni, hanem csak azt tartották fontosnak, hogy a „szubjektum mint olyan" óvja meg „magában való szabadságát". Míg Platón és Arisztotelész — más-más ontológiai alapállásból — az ésszerűség és a létezés reális harmóniáját kívánták gondolatilag megalapozni, s a moralitásban egy objektív igazságosság kifejeződését keresték, az itt említett irányzatokban *már* nincs meg az az igény, hogy a belső világukat szabályozó elvek a világ ésszerű állapotában öltsenek testet: *a külső és a belső külön világokká szakad.* A sztoicizmust a platóni miszticizmussal ötvöző Epiktetosz nemcsak a szellem önértékűségét hirdeti, de azt is, hogy a bölcs ember a világot csak színpadnak tekinti, amelyben egy ideig játszania kell, hogy azután a gondviselés parancsa folytán eltűnjék arról, az *igazi, értékes* élet folytatására. Marcus Aurelius a római birodalom császáraként sem a világot alakító cselekvés lehetőségét keresi, mert azt tartja: ami értékes, nem önmagán kívül van, hanem *belül*, aki boldog akar lenni, az nem keres értékeket ezen a földön, hanem csendes lélekkel lemond azokról.

E folyamatok is magyarázzák, hogy e korszakban válik önálló műfajjá az *életrajz.* A műfaj első klasszikusaként Varrót tartják számon. *Imagines* című művében híres férfiak életpéldáját idézi fel. Cornelius Nepos tizenhat könyvből álló életrajz-sorozatának — *De viris illustribus* — keletkezési ideje az i. e. I. század. E munkák történeti hitelességét megkérdőjelezi a tudomány, ám forrásértékük abból a szempontból vitathatatlan, hogy jelzik: milyen erényeket állítanak eszményként kortársaik elé az antik történetírók.

A műfajnak talán legkiemelkedőbb képviselője, Plutarkhosz, a *Párhuzamos életrajzok* szerzője, így ír munkája céljáról: „Az *Életrajzok* írásához mások kedvéért kezdtem hozzá, de most már saját gyönyörűségemre folytatom. A történelmet tükörnek tekintem, melynek segítségével a magam életét is lehetőleg tökéletesíteni és az ábrázolt nagy emberek erényéhez hasonlóvá igyekszem tenni. [...] Tetteik közül kiválogatom a legszebbeket és a megismerésre legméltóbbakat." Hisz nincsen, „ami hatásosabban megjavítja jellemünket". Plutarkhosz ugyan nem tartja célravezetőnek Démokritosz

tanácsának elfogadását, mely szerint „azért kell imádkoznunk, hogy kedvező képzetekkel vegyük körül magunkat, s a bennünket környező légkörből inkább a jót és megfelelőt engedjük magunkhoz közel, mint a rosszat és ártalmasat", mert úgy véli, ez „babonáskodásokhoz vezet"; mindazonáltal maga is a létező rosszal szemben az eszményített hősök mintájának jobbító hatásában reménykedik. „Mi azonban a történelem tanulmányozásával és a rendszeres írással arra szoktattuk magunkat, hogy a legkiválóbb és legnevesebb férfiak emlékét befogadjuk elménkbe, és ha környezetünk részéről — elkerülhetetlenül — valami hitványságot, erkölcstelenséget és méltatlanságot tapasztalunk, kiküszöböljük és eltávolítjuk, és lelkünket derűsen és megbékélve a dicső példaképek felé fordítjuk."

Az erkölcs tehát ezekben az évszázadokban új dimenziókkal egészül ki, átláthatóvá válik az objektív követelményeket hordozó erkölcsiségnek és a moralitásnak számos, az erkölcsi tudatot — legalábbis az osztálytársadalmakban — jellemző szerkezeti jellegzetessége, s az erkölcsi eszmény vagy annak megszemélyesített hordozója elkülönül a profán jelentől, a létező valóságtól.

Az *összemberi* eszméje már az Ószövetség késői könyveiben megfogalmazódott: a morális elv itt lépte át először a helyi, illetve törzsi-nemzetségi kereteket. A hellenisztikus és a római világbirodalom az egyént új módon szituálta: a polisz látható közösségét az államiság személytelen elve nem helyettesíti. A megváltozott helyzetben az erkölcsi eszmény az antik világ válságát átélő, megszenvedő magába zárkózó egyén számára az „*erkölcsi tökéletesség* paradigmájaként" mint az *öntökéletesítés* programja fogalmazódik meg, Drobnyickij szavaival: mint „a »lelkiüdvösség megmentése« (cura animarum — mint a sztoikusok nevezték), szakítás a világgal, amely az embert degradálja". Más szóval: „Az emberi tökéletesség gondolata éppen annak a felismerésnek az eredménye, hogy a társadalomban élő valóságos ember elszakadt az igazi erkölcstől [...]"

Az evangélium és az erkölcsi tökéletesség paradigmája

E válságfolyamatok a vallásokban is mélyreható változásokat idéztek elő, s átalakították a valláserkölcs szerkezetét, belső jellemzőit. E változások legszélesebb kisugárzású következménye a *kereszt-*

ténység intézményesülése, Krisztus és az evangélisták életpéldájának erkölcsi elvként való megfogalmazása, az Újszövetség kodifikálódása.

Meghaladja lehetőségeinket, hogy nyomon kövessük, hogyan alakultak át új vallássá a római birodalomban a szadduceus, farizeus, helóta, esszénus törzsek hagyományai, a szír, az egyiptomi, a görög, a hellenisztikus szinkretikus kultúrák mitológiai, bölcseleti, kultikus elemei, vagy hogy állást foglaljunk a Jézus személyével, az evangéliumi szövegek eredetiségével stb. kapcsolatos vitákban. Társadalmi ténynek tekintjük Jézus és az evangélisták létezését, mert hatásuk a vallás- és erkölcstörténetben korszakos jelentőségű.

Az Újszövetség Jézust nem törvénymagyarázóként, nem mindentudó bölcsként ábrázolja. Az ellentmondó részletek ellenére e Jézuskép fontos jellemzője az érzelmek megtartó ereje, a szeretet és a szenvedés próbatételének sorsmeghatározó szerepe. Jézus a szőrszálhasogató törvénymagyarázókhoz így szól: „Jaj néktek képmutató írástudók és farizeusok! mert megdézsmáljátok a mentát, a kaprot és a köményt, és elhagyjátok a mik nehezebbek a törvényben, az ítéletet, az irgalmasságot és a hívséget: pedig ezeket kellene cselekedni, és amazokat sem elhagyni." (Máté 23,23) A hit nem a bölcsek számára világosodik meg, az erkölcsi megújulás nem nekik jut osztályrészül. „Hálákat adok néked, Atyám, mennynek és földnek Ura, hogy elrejtetted ezeket a bölcsek és értelmesek elől, és a kisdedeknek megjelentetted." (Máté 11,25) A szeretetről így nyilatkozik: „És imé egy törvénytudó felkele, kísértvén őt, és mondván: Mester, mit cselekedjem, hogy az örök életet vehessem? Ő pedig monda annak: A törvényben mi van megírva? mint olvasod? Az pedig felelvén, monda: Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből és teljes lelkedből és minden erődből és teljes elmédből; és a te felebarátodat, mint magadat." (Lukács 10,25—27)

Az összehasonlító vallástörténet napjainkban bizonyítottnak tekinti, hogy — idézzük Glasenapp szavait — „Jézus nézetei az angyalokról, az ördögökről és a démonokról, az isten országának közeli eljöveteléről és a halottak feltámadásáról nem sokban különböznek azoktól, amelyeket az iráni eszméktől erősen befolyásolt zsidóság annak idején kifejlesztett". Nyomós érvek szólnak amellett is, hogy Jézus gondolatvilágában jelen volt az eszkatologikus hit, hogy hatását nem utolsósorban a megalázottak, üldözöttek messiásvárása, a korszakot olyannyira jellemző misztikus forrongás magyarázza. P. Alfaric

írja: „Mint a zsidók, úgy az első keresztények is meg voltak győződve arról, hogy a fordulat végre bekövetkezik, új korszak kezdődik: »Betölt az idő«. (Márk 1,15) Ezek az első szavak, amelyeket a legrégibb evangélium Krisztus szájába ad."

A rokon vonások ellenére azonban e tannak megvoltak a saját jegyei, amelyekben az *új* korszak sajátosságai *eredeti módon* tükröződtek, szintetizálva és átalakítva nemcsak a zsidó, az iráni vagy a szír hatásokat, de a platónizmus és a sztoicizmus világlátását, misztikumát s transzcendencia-igényét is. Mert az Újszövetség Jézusa nem a földi megváltás ígéretét hirdeti. A farizeusok kérdésére így válaszol: „*Az Isten országa nem szemmel láthatólag jő el. Sem azt nem mondják: Imé itt, vagy: imé amott van; mert imé az Isten országa ti bennetek van.*" (Lukács 17,20—21)

A kor mély erkölcsi válsága alakítja ki Jézusban és első követőiben azt a meggyőződést, hogy „A mi az emberből jő ki, az fertőzteti meg az embert. Mert onnan belülről, az emberek szívéből származnak a gonosz gondolatok, házasságtörések, paráznaságok, gyilkosságok, lopások, telhetetlenségek, gonoszságok, álnokság, szemérmetlenség, gonosz szem, káromlás, kevélység, bolondság: Mind ezek a gonoszságok belőlről jőnek ki és megfertőztetik az embert." (Márk 7,20—23) Ezért áll Jézus tanításának középpontjában a kérdés: miként nyerhet bocsánatot az eredeti bűn alól fel nem oldott „bűnös emberiség".

Az Újszövetség szövegeiben ugyanúgy találhatók az örökös megtorlásra utaló részletek, mint az isteni kegyelemről szóló szavak: a teológiai tanok szerint a kettő összetartozik. E vélt vagy valóságos ellentmondás nem módosítja az alapképletet, azt az erkölcstörténetben is meghatározó jelentőségű tényt, hogy Jézus — a korai kereszténység — a szegények és megalázottak szószólójaként nem földi kárpótlást ígért, hanem isten királyságának eljövetelét. E királyság csak azok számára nyílik meg, akik bűntudattal és feltétlen alázattal várják eljövetelét. A földi igazságtalanságok elleni harc is ezért értelmetlen. A királyság közeli megvalósulásának *jó híre (evangelion)* megnyugvást ad: minden elporlad, ami földi, ami és aki nem isten szellemét hirdeti. A kegyelem szempontjából a törvények külsőleges megtartásának sincs jelentősége, mert — s ez az új mozzanat mondanivalónk szempontjából kitüntetett jelentőségű — *csak* a tiszta érzés érvényes. A *belső érzület* mint meghatározó elem — a buddhizmusban levő kezdeteket, az antik kultúra vívmányait átértelmezve — a katolicizmusban válik

a világvallások történetében először a pozitív erkölcsi megítélés minősítő elvévé.

Troeltsch gyakran idézett szavaival szólva: „Jézus nem volt szociális reformátor, hanem vallási-erkölcsi géniusz." Híres intelmeit — „Én pedig azt mondom néktek: Ne álljatok ellene a gonosznak, hanem a ki arczul üt téged jobb felől, fordítsd felé a másik orczádat is. És a ki törvénykezni akar veled és elvenni a te alsó ruhádat, engedd oda néki a felsőt is. És a ki téged egy mértföld útra kényszerít, menj el vele kettőre." „Hallottátok, hogy megmondatott: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom néktek: Szeressétek ellenségeiteket [...] (Máté 5,39—41, 43—44) — úgy véljük, e tétel összefüggésében kell értelmeznünk, s ezt az sem módosítja, hogy már az első evangélisták is szigorúak, türelmetlenek mindazokkal szemben, akik nem hajlandók elfogadni Jézus tanításait. Az erkölcstörténet szempontjából az a lényeges, hogy Jézus erkölcstana, a lehetséges határait figyelmen kívül hagyva, tisztán a Legyen-re irányul, az *ideál szempontjából* ítéli meg az életet; nem kívánja a társadalmi rendet módosítani, s ugyanakkor nem hajlandó a tényleges viszonyok, a „fennálló" javára semmiféle engedményt tenni.

Jézus az evangélisták tanúsága szerint a kultusz törvényeit formálisnak minősítette. De az erkölcsi parancsolatok az ő tanításaiban szigorúbbak: alázatot, bűntudatot követelt. „Minden plánta, a melyet nem az én mennyei Atyám plántált, kitépetik." (Máté 15,13) „A miképpen azért összegyűjtik a konkolyt és megégetik: akképen lesz a világnak végén. Az embernek Fia elküldi az ő angyalait, és az ő országából összegyűjtik a botránkozásokat mind, és azokat is, a kik gonoszságot cselekszenek. És bevetik őket a tüzes kemenczébe: ott lészen sírás és fogcsikorgatás." (Máté 13, 40—42) Az erkölcsi eszmény érvényességét saját — személyes istenné magasztosult — életpéldájával bizonyította. Ebben az értelemben mondják a teológusok, hogy Jézus nem eltörölni jött a törvényeket és a prófétákat, hanem betölteni. E *személyesség* — túl a szociális, intézményi és teológiai meghatározásokon — a krisztusi példa máig tartó sugárzásának egyik magyarázó oka. A „megváltó", mások bűneiért szenvedő Jézus alakja ugyanis mindazok számára, akik a római birodalom „megalázottjaiként" e földön nem remélhették sorsuk jobbra fordulását, a távlatot, az öntökéletesítés példáját jelentette. A műveltebbek közülük pedig — Alfaric szavaival — „boldogan üdvözölték benne azt az »eszményi igazt«,

akinek híres arcképét Platón *Állam*ában találjuk meg, vagy a sztoikusok bölcsét, akit Seneca úgy mutat be, mint aki »az élvezetek által nem győrhető le, boldog a sors viszontagságai között, nyugodt a viharban«".

Jézus tanítása nemcsak Izrael népéhez szólt, a szenvedő Jézus az *összemberiség eszméjét* jelképezte. Ebben az értelemben vallotta Pál apostol: „Nincs zsidó, sem görög; nincs szolga, sem szabad; nincs férfi, sem nő; mert itt mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban." (Levél a Galátziabeliekhez 3, 28) Más kérdés, hogy Pál ellenfelei és az intézményesült kereszténység a gyakorlatban e gondolatot hogyan értelmezték, s hogy a hűbéri társadalomban az egyetemesség-igény milyen földi érdekeket funkcionalizált.

E szerteágazó kérdéskör egyetlen vonatkozásáról szólunk tehát: a személyesség jelentőségéről, arról, hogy a morális én bensőbe való visszahúzódásának történelmileg motivált szükségleteit hogyan igazolta Krisztus életpéldája, hogy a transzcendencia bizonyságként való posztulálása — Isten léte és mindenhatósága, Jézus földi kálváriajárása és feltámadása — miként ötvöződött, mindenekelőtt görög hatásokra visszavezethetően, az erkölcsi tökéletesség eszményével, az erkölcsi érzelmek prioritásának kinyilvánításával. Feuerbach írja *A kereszténység lényegé*ben: „Egyszóval, a morálisan tökéletes lény képzete nemcsak elméleti, békés képzet, hanem egyúttal gyakorlati, cselekvésre, utánzásra felszólító, feszültségbe, önmagammal való meghasonlásba taszító elképzelés; hiszen miközben odakiáltja nekem, hogy mi legyek, egyúttal minden hízelgés nélkül szemembe mondja azt, ami nem vagyok. És ez a meghasonlás a vallásban annál kínosabb, annál szörnyűbb, mivel az ember saját lényét mint egy másik lényt állítja szembe az emberrel és méghozzá mint személyes lényt, mint olyan lényt, aki a bűnösöket kizárja kegyéből, minden üdv és boldogság forrásából, gyűlöli, elátkozza őket. Ámde mivel váltja meg magát az ember ettől az önmaga és a tökéletes lény közötti meghasonlástól, a bűntudat kínjától, a semmisség érzésének gyötrelmétől? Mivel tompítja le a bűn halálos fullánkját? Csak azáltal, hogy tudatosítja magában a szívet, a szeretetet mint a legfőbb, mint az abszolút hatalmat és igazságot, hogy az isteni lényt nemcsak mint törvényt, mint morális lényt, mint értelmi lényt, hanem inkább mint szerető, szívélyes, sőt szubjektíven emberi lényt szemléli." Feuerbach a keresztény erkölcs talán legfontosabb sajátosságára utal a szeretet-elv ilyen értelmű bemutatásával,

s ugyanakkor magyarázza, miként vált lehetségessé, hogy a morális tökéletesség „*nekem szóló törvényként* legyen bennem tudatossá", oly módon, hogy a morális tökéletesség „nekem szóló" programja mégsem teszi az embert a társadalmi lét cselekvő alakítójává; a szeretet alázatot, könyörületességet, önmegtartóztatást követel: „a törvényt a megváltó teljesíti", az erkölcsi eszmény isten királyságában — *baszileia tú theu* — ölthet csak testet.

„Csak isten kedvében kell járnod — írja Feuerbach a keresztény Krisztus, a személyes isten titkát jellemezve —, haragját elcsendesítened, békében lenned saját lelkiismereteddel. Ez a béke azonban már létezik, ez a béke a megváltó, az istenember, — a te lecsendesített lelkiismereted, ő a törvény teljesülése és ezzel saját kívánságod és törekvésed beteljesülése. Ezért azonban életed példaképe, vezérfonala, törvénye már most sem a törvény, hanem a törvény teljesítője. Aki teljesíti a törvényt, az megszünteti a törvényt mint olyant. A törvénynek csak a törvényellenességgel szemben van tekintélye és érvényessége. Aki azonban tökéletesen teljesíti a törvényt, az így szól a törvényhez: Amit te akarsz, azt én magamtól akarom és amit te csak parancsolsz, azt én cselekedetemmel erősítem meg; az én életem az igazi, az eleven törvény. Így a törvény teljesítője szükségképpen a törvény helyére lép, mégpedig mint egy új törvény, olyan törvény, amelynek igája szelíd és gyengéd. Hiszen a csak parancsoló törvény helyett saját magát állítja oda mint példát, mint a szeretetet, a csodálat és a buzgó követés tárgyát, és ezáltal bűneink megváltója lesz. A törvény nem ad nekem erőt ahhoz, hogy a törvényt teljesítsem; nem! a törvény barbár; csak parancsol anélkül, hogy törődne vele, tudom-e teljesíteni és hogyan kell teljesítenem; tanácstalanul és védtelenül rábíz saját magamra. Aki azonban példájával világít előttem, az hónom alá nyúl, az erejét kölcsönzi nekem. A törvény nem tanúsít ellenállást a bűnnel szemben, a példa azonban csodát tesz. A törvény halott; a példa azonban önkéntelenül felélénkíti, fellelkesíti, magával ragadja az embert. A törvény csak az értelemhez szól és közvetlenül szembeszegül az ösztönökkel; a példa ezzel szemben hatalmas, érzéki ösztönhöz simul — az önkéntelen utánzási ösztönhöz. A példa a kedélyre és a fantáziára hat. Egyszóval a példának mágikus, azaz érzéki erői vannak; hiszen a mágikus, azaz az önkéntelen vonzóerő lényeges tulajdonsága, mint az anyagnak általában, úgy az érzékiségnek különösen."

A krisztusi tanok utóélete az evangélistáktól a patrisztika első mű-

velőiig, Ágostontól a XII—XIII. századi nagy megújulásig, Aquinói Tamástól a modern katolikus perszonalizmusig, nem szólva e tanok laikus újraértelmezőiről, a Dosztojevszkij vagy Tolsztoj életfilozófiájában rejtőző üzenetről, nemcsak a krisztusi tanok jelentésgazdagságát tanúsítja. Az új elemek az erkölcstörténet újabb korszakainak fontos fejezetei. E jelentésváltozások elemzésére nem vállalkozhatunk. A katolicizmus azonban e változó alakzatokban is megőrizte azt a jellegzetességét, amelyet az erkölcs — s nem csupán a valláserkölcs — történetében korszakosnak tekintünk: *az erkölcsi törvényt eszménnyé transzponálta.* Az erkölcsi tökéletesség eszményét, amely — Drobnyickij szavaival — „az emberiség valamennyi lehetséges eredményének egyetemes megtestesülése", olyan *személyben* testesítette meg, amely „ellentéte minden egyszerű földi halandónak, ezért az utóbbiak számára csak elérhetetlen példakép lehet". E tény kettős jelentést is hordoz. A hivő ember lelkével az emberfeletti: az istenember felé fordul; üdvözülése reményében le kell győznie vágyait, szenvedélyeit. Ezen életprogram, belsőleg vállalt cél jegyében korlátozza *evilági* önmagát.

Egyetértünk Drobnyickijjal, aki ezt az erkölcstörténeti tényt azzal hozza kapcsolatba, hogy „ennek a kornak a tudata még nem képes úgy elgondolni az eszményt, mint hipotetikus lehetőséget vagy jövőbeli távoli célt, ezért egy legendás személy érzéki képében »eltárgyiasítja«". (Ezzel függ össze, hogy az erkölcsi eszmény — amely a mindenoldalúvá kiteljesedett erényként fogalmazódott meg — „egyoldalúvá lett, kiveszett belőle sok pozitív emberi jellemvonás". Ennek példájaként hivatkozik Krisztusra, a „szenvedő vértanúra", aki „önmaga föláldozásával adja vissza magát az embereknek", valamint a „szophosz", a derűsen mosolygó, minden földi köteléktől, köznapi gondtól elszakadó Buddha eszményített alakjára.)

Másként fogalmazva: a krisztusi tanban testet öltő erkölcsi eszmény oly módon vezette be a morális tudatba az emberi tökéletesedés végtelenségének gondolatát, hogy paradox módon „e kiterjedést mégis végső határral (az abszolút példa elérésével) zárta le", egyidejűleg az eszmény evilági megvalósításának lehetetlenségét, elérhetetlenségének tudatát is erősítve.

A messiás eljövetelét váró kor megnyomorított embere számára a kereszténység nemcsak a „valóságos nyomorúság *kifejezése*" volt s egyszersmind „tiltakozás" ez ellen, hanem „a szorongatott teremt-

mény sóhaja, egy szívtelen világ lelke" is. De a földi siralomvölgy megszüntetése nem volt — nem lehetett — a krisztusi tan célja. Ezért lett e tan — a vallásalapítók szándékától függetlenül — e világ „ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja" (Marx).

Az erkölcs objektív és szubjektív elemei, kölcsönös feltételezettségük ily módon alakultak ki hosszú történelmi fejlődés eredményeként s váltak érzékelhetővé éppen egy társadalmi-erkölcsi megrázkódtatásokkal teli, megváltást remélő korszakban.

Társadalmi antinómiák — etikai irányzatok

Az *erkölcsi tudat* titkait történelmi ismeretek nélkül nem fejthetjük meg. Ez nemcsak azt jelenti, hogy alkotóelemei — az érték, az erény, a norma stb. — az egyre bonyolultabbá váló közös tevékenység és társadalmi szervezet által létrehozott szükségletekre válaszolva kristályosodtak ki, intézményesültek, és váltak az emberi együttélést belülről szabályozó tulajdonságokká, érzelmekké, de azt is, hogy szerkezete, kategóriái, azok alá- és fölérendeltségi viszonyai sem változatlanok, hogy jóllehet vannak viszonylag változatlan jellemzői, mégis indokolt az *erkölcsi tudat* történelmileg változó *rendszereiről* beszélni. Az általunk jellemzett zsidó, kínai és indiai vallások is leírhatók önálló erkölcsi rendszerként, de csak bizonyos körülhatárolt értelemben: ott ugyanis a vallási, jogi és erkölcsi intézmények és minőségek még nem különültek el egyértelműen. A görög társadalomban az intézményesülés már igen magas fokú, s a szuverén személyiség mozgástere is megteremtődik, az erkölcs tehát már a maga összetettségében van jelen. A hellenizmus, majd a római birodalom historikuma azt példázza, hogy a történelem kohójában nemcsak összeötvöződnek a különböző eredetű értékek, magatartást szabályozó jelek, jelképek, racionális és irracionális eszmerendszerek, de az emberiség erkölcsi fejlődésében a megtorpanás, a visszaesés, az átrendeződés tényei is megfigyelhetők. A kereszténység története pedig azt mutatja, hogy egy adott valláserkölcsi rendszer — a végső filozófiai-teológiai elvek változatlansága ellenére — az erkölcsi tudat tágabb feltételrendszerét alkotó társadalmi-kulturális adottságokkal összhangban módosulhat: a római birodalomban élő keresztény közösségek erkölcse minden tartalmi és formai azonosság ellenére sem azonos a később a római császárságban vagy a középkorban államvallásként működő kereszténység erkölcsi elveivel. A krisztusi ethosz jegyében szervezett első közösségek érték-

szemlélete ugyanis a földi tekintélyek és értékek elutasítása, az egyenlőség hiposztazálása jegyében, a lázadó rabszolgák erkölcseként konstituálódott, a hűbéri társadalom erkölcsi tudata a hagyomány, a hierarchikus rendi függőségek eszmei leképeződése. Nem vállalkozhatunk e sajátos egészet alkotó erkölcsi rendszerek részletező *történelmi* jellemzésére; *fogalmi* meghatározásukra később visszatérünk. A fogalmilogikai jellemzés azonban az absztrakció más szintjén kell hogy végbemenjen: feltételezi nemcsak a történetileg változó szükségletek elemzését, a viszonylatok tipizálását, hanem az *etikai* gondolkodás eredményeinek alkalmazását is.

Az erkölcsi és az etikai fogalmak közötti különbség, illetve azonosság elemzésünk szempontjából egyaránt lényeges. Az eddigiekből is kitetszhet, hogy vannak olyan erkölcsi fogalmak, amelyek az együttélés gyakorlatában normatív-értékelő funkciót töltenek be, ugyanakkor elméleti összefüggéseket is kifejezhetnek. Az etika e fogalmakat az *elméleti* gondolkodás eszköze- és formájaként használja, beemeli az erkölcsről való gondolkodás kategória-apparátusába. A különbségek ily módon lényegesek, metodológiai következményeiket büntetlenül nem hagyhatjuk figyelmen kívül. De az etika fejlődése sem lineáris, s jóllehet bizonyos eredményei az erkölcsi szféra legtartósabb elemei — az, amit Arisztotelész a *Nikomakhoszi etiká*ban a kötelesség általános fogalmáról leírt, sok vonatkozásban ma is érvényes — az etikai gondolkodás titkainak kulcsa is a történelem. Mert a társadalmi struktúra változásaitól nem függetleníthetően, nemcsak az erkölcsi tudat szerkezete változik, de — legalábbis részlegesen — módosul az etikai gondolkodás tárgya is. Nem fogadjuk el tehát azt a feltételezést, hogy amióta létrejött az erkölcs fogalma, az mint „az erkölcsi szubjektum gondolkodásának fenomenális sémája" (Drobnyickij) nem változik. Ellenkezőleg, abból indulunk ki, hogy az etikai gondolkodásban az ismétlődések, látszólagos párhuzamosságok ellenére (immanens—transzcendens erkölcsfelfogás, materializmus—idealizmus, autonómia—heteronómia stb.) az erkölcsi tudat strukturális adottságait leképező irányzatok és rendszerek különíthetők el, amelyek az áthagyományozott elemeket is hasznosítva sajátos módon közvetítik a kor meghatározó bölcseleti, vallási, kulturális áramlatainak világ- és értékfelfogását, illetve azok szerves alkotóelemei. E jelenséget az a Marx által felfedezett tény is magyarázza, hogy a morál nem tiszta tudati alakzat,

hanem erkölcsi szükséglet formájában kifejeződő és történelmileg változó társadalmi viszony is.

E viszony jellemzői érdemben módosulnak a modern árutermelő társadalmakban, ahol az áruviszonyok egyetemessé válása következtében az emberek kapcsolatát elfedik a dolgok, áruk vagy más anyagi értékek közötti viszonyok.

A polgári etikák történeti rekonstrukciójára e könyv keretében nem vállalkozhatunk. De szükségesnek tartjuk, hogy az etikai gondolkodás problémafelismerésének módosulását kapcsolatba hozzuk az új erkölcsi valóság kialakulásával és változásaival, különös tekintettel a társadalom atomizálódására, a rendi-patriarchális közösségek felbomlására, a *hasznos* és *értékes*, a *Legyen* és *Van* viszonyának értelmezésére. E fejezetben a marxi erkölcsfelfogást is csak ebben az összefüggésben érintjük; a legfontosabb erkölcsi jelenségek, etikai kategóriák fogalmi-rendszerező kifejtésére a könyv következő fejezetében vállalkozunk.

A POLGÁRSÁG ERKÖLCSI ESZMÉNYEI. A FRANCIA FELVILÁGOSODÁS IRÁNYZATAI

A polgári világlátás, erkölcsi-etikai szemlélet kialakulása a reneszánsszal kezdődik. E folyamat együtt halad a rendi társadalom értékrendjének eróziójával, a katolicizmus monópoliumának elerőtlenedésével.

A középkor emberének világlátását — és ezen belül erkölcsfelfogását is — meghatározta a magatartását szabályozó gazdag jelképrendszer, amely — mint A. J. Gurevics, a kiváló szovjet középkorkutató írja — a „földi lények, tárgyak és jelenségek mellett egy másik világot is magában foglalt: a vallási képzelet szülte babonavilágot". Gurevics gazdag anyagon elemzi azt, ahogyan a pogány hitről a kereszténységre való áttérés során az ember térképzetének struktúrája is gyökeresen átalakult.

E *térképzetek* közvetlenül összefüggtek vallási-morális fogalmakkal. Mint Gurevics írja: „A dualisztikus középkori szemlélet élesen szembenálló ellenpárokra polarizálta a világot, és ezeket az egymással szembenálló kategóriákat vertikálisan csoportosította: ég és föld, isten és a pokol ura, a sátán áll egymással szemközt: a »fent« képzete

a jóság, lelki nemesség, tisztaság fogalmával párosul, a »lent« magában hordozza a nemtelenség, durvaság, tisztátalanság, gonoszság árnyalatát. Anyag és szellem, test és lélek kettőssége ugyancsak a lent és fent antitézisét hordozza magában. [...] A világegyetem vallási-morális interpretációja megfosztja meghatározottságuktól a földi térviszonyokat. A »keresztény topográfiákban« a földrajzi ismeretek bibliai motívumokkal keverednek. A valóságos ismeretek morális-szimbolikus tartalommal telítődtek: a földi utak mintegy azonosultak az istenhez vezető utakkal, a vallási-etikai értékek rendszere fölébe épült a megismerési értékek rendszerének, minthogy a középkori ember számára semmiféle földrajzi ismeret nem érhetett föl a megváltás tanával."

Gurevics joggal hangsúlyozza például a „föld—ég" szembeállítás egyértelmű vallási-etikai tartalmát. „Egyedül az égi lét magasztos, örökkévaló, eszményi, a föld pedig a bűnös ember mulandó létének »siralomvölgye«. A síron túli élet éppoly kézzelfoghatónak tűnt, mint a földi világ, sőt mivel örökkévaló volt, éppenséggel valóságosabbnak annál." Mert e korszak „hajlamos volt arra, hogy összemossa a dolgok szellemi és fizikai síkjait, és az eszmeit anyagiként interpretálja".

A középkori ember világlátásában a *történelmi idő* „alá van rendelve a szakrálisnak, de nem oldódik fel benne: a keresztény mítosz egyfajta kritériuma a történelmi idő meghatározásának és értelme megfejtésének. A kereszténység szakít a pogány »világlátás« ciklikusságával, az időt az Ószövetség szellemében eszkatologikus folyamatként, a történelmet eldöntő nagy esemény — a messiás eljövetele — feszült várakozásaként éli át. Az újszövetségi tanítás azonban, megtartva-átformálva ezt az ószövetségi eszkatologizmust, új időfogalmat alakított ki." Nevezetesen: „A történelem középpontját jelentő döntő szakrális tény [...] Krisztus eljövetele és mártírhalála."

Mindez érthetővé teszi, miért olyan jelentős témánk szempontjából is, hogy a természettudományok kihívása s a felfedezések *racionalista* értelmezése e tér- és időfogalom megkérdőjelezésével társult. Mint Lucien Goldmann Pascal-monográfiájában hangsúlyozza, hasonló visszahatása volt a középkori *közösség*-képzet háttérbe szorulásának is. Míg az előbbi a *világmindenség* szimbólumokban gazdag képzetével a *végtelen tér* fogalmát állította szembe, a hagyomány és jog szabályozta közösség feltétlen prioritását „az *eszes egyén* tisztelete váltotta fel". „Az emberi szellem történetében ez a helyettesítés roppant jelentős kettős eredményt hozott: az *egyéni szabadságnak*

mint értéknek az igenlését társadalmi téren is, a *mechanisztikus fizika* megalapítását a gondolkodás terén."

E folyamat fontos jellemzője, hogy a rendi jogok alapján szigorúan *hierarchizált* társadalom keretei között, amelyben minden embernek megvolt a maga kijelölt helye, „a harmadik rend fokozatosan *elszigetelt*, *szabad* és *egyenlő* egyéneket fejlesztett ki". Mert a hűbéri társadalmat, amellyel harcban a polgárság érvényt szerzett a maga új értékrendjének, szigorú hierarchikus státusfüggőségek jellemezték: az alá- és fölérendeltségek vallási igazolása és meghatározott hivatással, szereppel, erkölcsi kötelezettséggel való összekapcsolása. Köztudott, hogy a hűbéri társadalom testületek, korporációk, rokonsági kapcsolaton alapuló közösségek társadalma volt. Lovagrendek, szerzetesrendek, a katolikus klérus, városi községek, kereskedőtestületek és iparoscéhek, védegyletek, falusi földközösségek stb. fogták össze az egyéneket szoros és szervezett együttesekbe, amelyek védelmet biztosítottak, s ugyanakkor szigorú köteléket jelentettek. Gurevics helyesen hangsúlyozza, hogy a csoportot alkotó — tehát a csoporton belüli — kötelékek jóval erősebbek voltak, mint a csoportok közötti vagy a különböző csoportokhoz tartozó egyének közötti kötelékek. A társadalmi egészen belül minden testület önálló egészet alkotott, mely a hűbériség rendi fázisában — ha rendként konstituálódott — kiharcolta saját képviseleti jogát.

Az egyén a legszorosabban összeforrt szerepével, csupán annak betöltése révén élhetett jogaival, amelyek az adott szerep viselőjének kijárnak. Sőt „egyéniségét is igen nagy mértékben a betöltött szerep határozza meg. Más szóval, nemcsak jogai, de belső természete, tudati struktúrája és magatartásformája is rendi-korporatív."

A rendi-korporatív értékszemlélet elerőtlenedése — melynek fontos fejezetei a reneszánsz humanizmus, a refeudalizáció, a protestantizmus, az ellenreformáció, az udvari élet meg-megújuló kultusza — évszázados folyamat. A naturális gazdálkodást, a természetadta munkamegosztást csak fokozatosan szorították háttérbe az áru- és pénzviszonyok s azok az új folyamatok, amelyek véletlenszerűvé tették az egyén besorolódását a társadalmi munkamegosztás új rendjébe. E folyamat kezdetei visszanyúlnak az itáliai reneszánszba, a változások azonban csak az eredeti tőkefelhalmozást követően válnak meghatározóvá, mint ahogy a patriarchális közösségek felbomlása is hosszabb folyamat, s a rendiség megszűnését is csak a polgári forradalmak teszik teljessé.

A *francia felvilágosodás* századában a polgárság önállósulási törekvései már határozottan körvonalazódnak, s komoly szellemi előzményekre építhetnek. E hagyományok részben franciák: Montaigne szkepticizmusa, amely páratlan eleganciával és elmeéllel idézte fel a sztoikusok és az epikureusok szellemét, vagy a descartes-i racionalizmus. A francia felvilágosodást azonban nem kevésbé ihletik Spinoza és Hobbes gondolatai, angol és németalföldi hagyományok. Mindenekelőtt arra a nagyigényű vállalkozásra gondolunk, hogy az „ésszerű társadalom" eszmei megalapozása érdekében egységbe ötvözzék azt a két, egymásnak ellentmondó emberfelfogást, amelyet egyik oldalon a hasznossági elmélet — e vonatkozásban Hobbes mellett Mandeville hatása jelentős —, másrészt az angol moralisták — Hutcheson, Shaftesbury — képviseltek, vagyis hogy szintetizálják az emberi önzésre, illetve az emberi természet eredendő jóságára vonatkozó elméleti feltételezéseket. Legalábbis Holbach és Helvétius rendszerének, társadalom- és erkölcsképének keletkezését, kapcsolódását a polgári eszmeáramlatok meghatározó vonulataihoz nem érthetjük meg, ha figyelmen kívül hagyjuk ezt a hatást.

Az ihlető előzmények közé tartozik Newton is. *Holbach* és *Helvétius* erkölcsfelfogását *természetképük* is motiválta. Meg voltak győződve arról, hogy az emberi természet ugyanazon törvényeknek van alávetve, mint a „természet rendszere". E tételük a newtoni mechanika ideologikus átfogalmazásával kapcsolatos. A newtoni mechanikában a polgári társadalom idealizált képét láttatják: a személyes érdekkel rendelkező egyének kapcsolata az elszigetelt atomok kölcsönhatásával rokonul. S ha Newtonnál a mozgás a demiurgosz, itt a célirányos cselekvés és a szenvedélyek töltik be ezt a szerepet. A természeti és az erkölcsi törvények azonos ontológiai státusát is ez a párhuzam magyarázza s teszi értelmezhetővé. Ezért tekintik etikájukat a naturalista erkölcsfelfogás egyik klasszikus alakzatának.

A *racionalizmus* és a *hasznossági elv* öntudatos vállalásán alapuló *individualizmus* Holbach és Helvétius társadalom- és erkölcsképének középponti kategóriája. Az újra törő polgári gondolat e magabiztos képviselői meg voltak győződve arról, hogy ami hasznos, az erényes is, hogy a közjó az egyén gazdagságán, boldogulásán alapszik s hogy e nemes cél csak azért nem realizálódik, mert a törvények *ésszerűtlenek*, mert „megsokszorozza a bűnöket a tudatlanság".

Ellenezték, mert öncsonkítónak tartották az olyan morált, amely

— mint Holbach írja *Az egyetemes morál avagy az ember kötelességei, természetére alapozva* című írásának előszavában — „azzal az igénnyel lép fel, hogy kivonja az embert a saját szférájából és önnön természete fölé emeli, amely azt mondja neki, hogy ne érezzen semmit, hogy legyen közömbös az öröm és a fájdalom iránt, tegye magát érzéketlen észlénnyé, szűnjön meg emberként létezni. [...]" Az ilyen erénytan, ha önmagában megejtő is, hatástalan: „[...] minden ilyen morál legfeljebb a lelkesültek csodálatát válthatja ki, azonban azokhoz a lényekhez, akiket a természet érzékkel ruházott fel és vágyakkal töltött meg, nem juthat el soha. Az emberek mindig csodálják a szigorú erkölcsöt; ritka isteni lényekként tisztelik prédikátorait; de soha nem gyakorolják."

Holbachtól és Helvétiustól mi sem állt távolabb, mint az erkölcstelenség igenlése, az erkölcsi fogalmak létjogosultságának megkérdőjelezése. „Az erkölcs legegyszerűbb fogalmait semmiképpen nem lehet kétségbe vonni; ezek elegendőek ahhoz, hogy a társadalmi ember valamennyi kötelességét levezessük belőlük, és hogy meghatározzuk az utat, melynek a boldogság felé kell vezetnie őt jelen életében, a különböző helyzetekben, ahová sorsa helyezi, a különböző viszonyokban, melyek közötte és fajának egyedei között létesülnek." Vitatkoztak azokkal a gondolkodókkal, akik szerint „a magánvétkek hasznára válnak a társadalomnak". „A romlott lelkek — írta Holbach — lassanként ráébredve, hogy mennyire hamisak és kétesek mindezek a feltevések, szabadjára engedték valamennyi bűnöző hajlamukat és arra lyukadtak ki, hogy nincs reális ok, ami jóra ösztönözné az embert: azt képzelték, hogy az erény ugyanolyan agyrém, mint Isten maga, s e világon semmi értelme nincsen gyakorlásának. Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy nem azért tartozunk eleget tenni erkölcsszabta kötelességeinknek, mert isten teremtményei vagyunk, hanem az erkölcs mint embereket, mint társadalomban élő, érző, boldog lét után vágyódó lényeket kötelez minket."

Nem igaz az a gyakorta ismételt vád, hogy egyszerűen azonossági jelet tettek az erény és az önzés, az erkölcs és az érdek közé. Helvétius *A szellemről* című értekezésében éppen e félreértés eloszlatása végett tett különbséget az „igazi erények" és az „előítélet szerinti erények" között. „[...] az »erény« szón csakis az általános boldogság óhaját lehet érteni; [...] következésképpen az erény célja a közjó; és [...] az általa előírt cselekedetek az eszközök, amelyek segítségével az erény

megvalósítja ezt a célt; [...] ilyenformán az erény fogalma cseppet sem önkényes [...]"

Az *előítélet szerinti erények* „mindazon erények, melyek pontos betartása semmivel sem járul hozzá a köz boldogságához". Ilyen például a Vesta-szüzek érintetlensége és az indiai fakírok önsanyargatása; „ezek az erények gyakran közömbösek, sőt ártalmasak az államra nézve, és szenvedést jelentenek azoknak, akik nekik szentelik magukat. E hamis erényeket a nemzetek többsége jobban becsüli a valódiaknál, művelőik nagyobb becsben állnak, mint a jó állampolgárok." Az *igazi erények* ezzel szemben azok, melyek „szüntelenül hozzátesznek valamit a köz boldogságához, és amelyek nélkül a társadalmak nem állhatnának fönn".

Helvétius és Holbach nem tekintette az ember veleszületett sajátosságának a közjóra törekvést. Ellenkezőleg: vitatták az emberi természet eredendő jóságát — akárcsak az eredendő bűnt. Holbach ironikusan írta: „Mindenki azt hiszi magáról, hogy helyesen tud ítélni a morális kérdések terén, noha mi sem ritkább, mint az olyan emberek, akik a morállal kapcsolatban akár a legegyszerűbb fogalmaknak is a birtokában lennének; elméletben mindenki elismeri a morál hasznosságát, de csak nagyon kevesen veszik a fáradságot, hogy áttegyék a gyakorlatba; szavakban mindenki tiszteleg az erény előtt, és szinte senki sem határozta meg a maga számára, miben is áll."

Ugyanakkor vitathatatlan: haladó törekvésekben oly gazdag életművüket, társadalom- és erkölcsképüket átszínezi az az illuzórikus feltételezés, hogy ha a magántulajdonon, igazságos törvényeken alapuló politikai rend és a felvilágosító szó a közjóra orientál, az egyéni törekvések bizonyosan a közerkölcsöket szolgálják. A közjót megosztó, a közösségeket bomlasztó mechanizmusokat nem érzékelték, s azokra a szerzőkre sem figyeltek komolyan, akik — mint Mandeville — már ezekben az évtizedekben teljes nyíltsággal szóltak arról, hogy a magántulajdonra, a pénz fétisére alapozott társadalmakban a „tisztességtelenség" a felhalmozás lételeme, a gazdasági hatékonyság mellőzhetetlen kísérőtünete. Az ő társadalom- és erkölcsfelfogásukból ugyanis az következett — Helvétius szavaival —, „hogy minden ember egyedül a maga boldogságára törekszik; hogy nem lehet őket eltéríteni ettől a törekvéstől; hogy hasztalan volna erre vállalkozni, és veszélyes volna, ha az ilyen vállalkozás sikert aratna; hogy következésképpen az embereket csak egy módon lehet eré-

nyessé tenni, ha egyesítik a személyes érdeket az általános érdekkel. Ha ezt az elvet már elfogadtuk, úgy nyilvánvaló, hogy a morál hiábavaló tudomány, ameddig nem vegyül el a politikával és a törvényhozással; amiből arra következtetek, hogy ha a filozófusok hasznossá akarják tenni a világ számára a morált, abból a szemszögből kell tekinteniük a tárgyakat, amelyből a törvényhozó szemléli őket. Jóllehet nincsenek fölfegyverezve ugyanazzal a hatalommal, ugyanannak a szellemnek kell lelkesítenie őket. A moralista dolga kijelölni a törvényeket, melyeknek betartását a törvényhozó hatalmának pecsétjével biztosítja."

A francia felvilágosodás sokszínű szellemi irányzat. Holbach és Helvétius nézetei még a hozzájuk legközelebb álló Diderot-éval sem azonosíthatók, nem szólva Rousseau álláspontjáról, aki szinte minden érdemi kérdésben vitatta tételeiket.

A felvilágosító szó erejében, a törvények emberrontó vagy embernemesítő hatásában *Diderot*, az Enciklopédia szerkesztője, a francia felvilágosodás talán legmarkánsabb képviselője is hitt, igaz, nem feltétlenül. Sophie Volland-hoz írt 1760. november 6-i levelében írja: „Nem, drága barátném, a természet nem tett rosszá bennünket. A rossz nevelés, a rossz példa, a rossz törvényhozás ront meg mindent. Ha ez tévedés, legalább az az öröm megmarad, hogy szívem legmélyén találom e tévedést; s nagyon fájdalmasan érintene, ha a tapasztalat vagy a reflexió valaha is kiábrándítana. Mivé lennék akkor? Egyedül kellene élnem, vagy úgy kellene éreznem, hogy örökké gonoszak vesznek körül — egyik sem nekem való." Az *erényes* tettet azonban ő nem azonosítja a *törvényessel*, és — ellentétben Helvétiusszal — meg kívánja őrizni az erény szuverenitását. 1760. december 1-i levelében írja: „Elismertem, hogy az elítéltetéstől való félelem mindenképpen a gonoszság legerősebb gátja, de én azt szeretném, ha ehhez a motívumhoz hozzá lehetne kapcsolni egy másikat, amely magának az erénynek a lényegéből fakad, amennyiben az erény nem puszta szó. Szeretném, ha az erény vonásait sohasem tudnánk teljesen kitörölni, még a legelaljasultabb lelkekből sem. Azt szeretném, hogy bárki, aki előnyben részesíti magánérdekét a közérdekkel szemben, többé-kevésbé érezze, hogy nem a leghelyesebben cselekedett, s hogy kevesebbre becsülné magát azért, mert nincs elég ereje az önfeláldozáshoz. Azt szeretném, hogy miként nem lehet titokban megőrülni, azonmód ne lehessen titkon gonosszá válni sem; hogy ha az erkölcsi rend ér

valamit, ne lehessen teljesen semmibe venni, mintha nem is létezne; hogy bármennyire megvessék is az utókort, egy ember se legyen, aki nem szenvedne egy kicsit, ha megbizonyosodik arról, hogy azok, akiket már nem is hallhat, azt mondják majd róla, hogy gazember volt."

Az erény öntörvényűségének értelmezésében Diderot-nál sajátos módon elegyedik a hasznossági elv s egy távlatot adó, az ember ontológiai státusát is új módon tudatosító világtörténelmi látásmód. „Az állat csak a jelen pillanatban él, semmit sem lát ezen túl. Az ember a múltban, a jelenben és a jövőben él; a múltban, hogy tanuljon tőle; a jelenben, hogy élvezzen; a jövőben, hogy dicsőséges utóéletet készítsen elő maga és a hozzá közelállók számára. Az emberi természet sajátossága, hogy egzisztenciáját szándékok, tervek által kiterjeszti, hogy léte kereteit kitágítja az egész emberi nemhez kapcsolódó elvárásokkal." „Az egyén eltűnik a föld színéről, de az emberi nem léte határtalan. Íme, ez igazolja azt az embert, aki feláldozza magát az utókor oltárain, akinek élete az emberi nemért hozott áldozat."

Diderot társadalomképe is tagoltabb, szociologikusabb. Finom intuícióval rajzolja meg a Franciaországban még csak formálódó tőkés rend klasszikus korszakának egyik legfontosabb szerkezeti jellemzőjét: az állam és a „polgári társadalom", a politikai és a gazdasági szféra kettősségét. Igaz, nem a kifejlődő nemzeti piac, a „nemzetgazdaságtan" realitásaira hivatkozik, de ez mit sem változtat e részletesen ki nem fejtett megfigyelés eredetiségén, s magyarázza: miért érzett rá Diderot a polgári erkölcs olyan antinómiáira, amelyek iránt a naturális iskolák olyan kiválóságai is, mint Holbach és Helvétius, érzéketlennek bizonyultak. „Minden értelmesen megalkotott közigazgatási rendszerben két, igen különböző területet kell figyelembe venni. Az első a társadalmat alkotó individuumok tömegével kapcsolatos. Ilyen a közbiztonság és a közrend, a hadseregek ellátása és az erődítmények karbantartása, valamint a törvények betartása — mindez egyszerű rendészeti ügy. Ebből a szempontból az egész kormányzatot kolostori szigor jellemzi, és annak is kell jellemeznie — az uralkodó vagy képviselője a zárdafőnök. Azonban egy kolostorban minden mindenkinek a tulajdona, s egyénileg senkinek semmije nincs, minden köztulajdont képez — ez egyetlen tíz, húsz, harminc, negyven, ezer vagy tízezer fejű állat. Azonban a polgári vagy politikai társadalomban nem ez a helyzet: *itt minden-*

kinek saját feje és saját tulajdona van, korlátlan ura az általános gazdagság azon részének, amelynek ő a tulajdonosa, ő a királya ennek, tulajdonával tetszése szerint élhet, sőt akár vissza is élhet." (Kiemelés tőlem. — *H. T.*)

Diderot a polgári tulajdon sérthetetlenségének híve és ideológusa, s nagyon határozottan korlátozza a közjó nevében fellépők cselekvési körét. „Szükséges, hogy az egyén, ha úgy tartja kedve, parlagon hagyhassa földjét, s ebbe se a közigazgatás, se a rendőrség ne avatkozhassék be. Ha az uralkodó megszerzi magának azt a jogot, hogy a visszaélés bírája legyen, nemsokára megteszi magát az életvitel bírájának is, s a személyi tulajdon a személyes szabadsággal elveszett. Ha azt követelheti a közhatalom tőlem, hogy vagyontárgyamat az ő fantáziája szerint használjam, ha büntetéssel sújtja a kihágást, a nemtörődömséget, az ostobaságot, s mindezt a közhaszon, az általános érdek ürügye alatt teszi, akkor többé nem vagyok vagyontárgyam abszolút ura, csupán kezelője, aki más kívánságát hajtja végre."

A feltörekvő polgárság öntudatos képviselőjeként korlátozni kívánja az állami önkényt, de nem apologétája sem a hasznossági elvnek, sem az áru- és pénzviszonyoknak: zseniálisan ráérez az általa védelmezett polgári tulajdon intézményesüléséből következő ellentmondásokra. E szempontból egyformán fontos a *Rameau unokaöccse* s az 1770-es keltezésű *Politikai töredékek*. „Ha megkérdeznék tőlem, mivé lesz a filozófia, az irodalom és a szépművészet ott, ahol ezek a kereskedő társaságok nyugalomban működnek, miközben számukra egy sziget felfedezése, egy új áru behozatala, egy gép feltalálása, egy kereskedelmi telep létesítése, egy kereskedelmi ág elözönlése, egy kikötő megépítése a legfontosabb ügyletté válik, újabb kérdéssel felelnék, s azt kérdezném, vajon ezekben a tárgyakban mi az, ami tűzbe képes hozni a lelkeket, sőt emelkedetté tenni őket és lelkesedést oltani beléjük? Alkalmas-e kereskedést nagyban űző személy, hogy elbeszélő költemény hősévé váljék? Nem hiszem. [...] Apaszd el a sok veszély forrását, ki fogod apasztani vele együtt az erények, a gaztettek, a történészek, a szónokok és a költők forrását."

E gondolatot Diderot csak felvillantja, de ez is jelzi, hogy vitája elvbarátainak erkölcsfelfogásával nagyon is lényegi összefüggéseket érintett, hogy a francia felvilágosodás materialista vonulatán belül megfogalmazódtak a kérdőjelek az egyoldalúan érdekközpontú erényfogalommal kapcsolatban.

Diderot is harcol a hiedelmek ellen, híve a racionalitásnak, ő is jó

törvényeket követel, de nem hisz az ész mindenhatóságában, s annak is tudatában van, hogy a tömegek magatartását csak az érzelmeket, nagy szenvedélyeket mozgósító erkölcsi igazságok alakítják.

Rousseau más alapállásból bírálja a fennálló állapotokat, kíván új társadalmi szerződést. A „gonoszságot" — lásd az 1752—1772-ben írt *Politikai töredékek*et — a „partikuláris akaratnak a közakarattal való szembenállása"-ként határozza meg, s társadalomképében meghatározó szerepet játszik a feltételezés; „Mivel az államban az igazságosság és az igazságtalanság meghatározója az általános akarat — mely mindig a közjó és az egyéni boldogság irányába hat —, a közhatalomnak csupán ezen akarat végrehajtójának kell lennie." Rousseau azonban az érzelmek, a szenvedélyek és a vallásos szükséglet elsődlegességét vallja, s kinyilvánítja: „Az érdek megrontja a legjobb cselekedeteket is." E pozícióból minősíti Holbach és Helvétius legnagyobb tévedésének, hogy — mint az említett műnek *Az erkölcsökről* című passzusában írja — „az embert lényegében ésszerű lénynek tekintik. Holott az ember alapjában érzéki lény, aki cselekedetei közben kizárólag a szenvedélyei szavára hallgat, s akinél az ész csak arra szolgál, hogy elleplezze azokat az ostobaságokat, melyeket a szenvedélyek eszközeként követett el".

Rousseau is ésszerű törvényeket követelt, de azt vallotta: „A törvény csak a külszínt irányítja, csak a cselekedetekre van hatása; egyedül az erkölcsök hatolnak be az ember lelkébe, csak a morál képes az akaratokat is irányítani." A társadalmi egyenlőségért síkraszálló Rousseau ugyanakkor — e szempontból az *Új Heloïse* kulcsdokumentum — zseniális érzékenységgel felfedezi a modern polgári életben a fetisizmus tüneteit is: így lehetett egyszerre a *jakobinusok* szellemi előfutára s a magánszférában megteremtendő harmóniát oltalmazó *szentimentalizmus*, a „polgári bensőség" irodalmának iskolateremtő egyénisége.

Rousseau-nak *Az erkölcsökről* című fragmentumában olvashatjuk: „Amikor a filozófus szemével vesszük szemügyre hatalmas világegyetemünk alkotórészeinek játékát, hamarosan felfedezzük, hogy világunk részeinek igazi szépsége nem önálló, önmagában létező dolog; eme részeket nem úgy alkották, hogy egyedül és függetlenül létezzenek, hanem akképpen, hogy a gépezet egészének tökéletesedéséért együttműködjenek, és összhangba kerüljenek az összes többi alkotóelemmel. Hasonlóképpen van ez az erkölcsi világrendben is. Az ember erényei

és bűnei nem egyedül vele kapcsolatosak. Az erkölcs lényege, legfontosabb meghatározója a társadalommal való viszony. Az általános erkölcsi rendben játszott szerep, az itt alkotott kapcsolatok határozzák meg az emberi erények és bűnök lényegét, mibenlétét."

Ez a fundamentálisnak tekinthető megállapítás, amelyet Rousseau tíz évvel az *Új Heloïse* megjelenése után fogalmazott meg, nemcsak a newtoni mechanika hatásáról tanúskodik, hanem arról is, hogy bízott a társadalom — a polgári respublika — integráló erejében, s jóllehet mi sem állt tőle távolabb, mint a hasznossági elv, a citoyen *közvéleményt* erényformáló erőnek, a polgári nemzetet olyan közösségnek tekintette, amely képes megőrizni és a „heroizmusig felemelni az erényeket".

A hasznossági elv Helvétius és Holbach filozófiájának legfőbb rendező elve. Tévedés lenne azonban, ha a magánérdekek mindenhatóságáról, mellőzhetetlenségéről vallott nézeteiket egyszerűen gondolkodói korlátnak tekintenénk. Diderot és Rousseau sok kérdésben messzebbre látott, de Holbach és Helvétius elévülhetetlen érdeme, hogy felismerték: a kiformálódó világban a *hasznosság* minden emberi tevékenység meghatározó és természetes motívuma.

A hasznossági elv — erre korábban utaltunk — nem a holbachi, helvétiusi filozófia kizárólagos sajátossága, megvannak a német-alföldi s angol előzmények és párhuzamok. Nem véletlenül. A hasznossági elv középpontba állítása — mint azt Marx oly szemléletesen megfogalmazta —, ideologikus visszfénye volt annak a *ténynek*, hogy „a modern polgári társadalom keretei között valamennyi viszony gyakorlatilag be van sorolva az egyetlen elvont pénz- és adásvételi viszony alá". A hasznosság elvét büszkén és optimistán hirdették; mindazon dilemmákat és drámákat, amelyeket ez az elv, vagy még inkább a tények s a hátterükben rejtőző okok előidéznek, nem látták, s a saját látószögükből nem is láthatták.

HOMO OECONOMICUS — HOMO MORALIS

E rejtett drámák először — Angliában, a polgári forradalmat követő évtizedekben — a holland származású *Bernard de Mandeville* munkásságában tudatosulnak. Parabolisztikus meséje *A lázongó kas avagy a megjavult gazemberek* címmel 1699-ben jelent meg, és ekkor vissz-

hangtalan maradt. Később írását elméleti fejtegetésekkel, majd polemikus fejezetekkel egészítette ki. Az új címmel — *A méhek meséje* — megjelenő 1714-es kiadás már élénk visszhangot keltett.

A méhek meséje műfaját, témáját tekintve sokkal inkább erkölcsi példabeszéd, parabola, mint gazdaságtani traktátus. Marx mégis Mandeville-t tekinti a politikai gazdaságtan egyik alapítójának. S valóban: az eredeti tőkefelhalmozás nyomán kialakuló új realitásokat, a piaci kapcsolatok egyetemlegességét, a „gazdaság" öntörvényűségét ő ábrázolja először. Kifejezően érzékelteti, hogy azokban a szférákban, ahol a tőke az úr, a politika és az erkölcs elvei a *gyakorlatban* nem irányadóak. Mert ha eme *öntörvényű* világ alanyai nem a gazdaság könyörtelen szabályaihoz tartják magukat, elpusztulnak.

Mandeville-nél a fejlődés értékmérője: a gazdaság, pontosabban a gazdaság fellendülése. Végiggondolva a kereskedelmi és pénztőke jellegzetes képviselőinek sikerességét biztosító gyakorlati elveket, nem riadva meg a képmutatásra oly hajlamos közvéleménytől, kimondta: az erénykódexekben *bűnösnek* minősített hajlamok, „rossz" tulajdonságok a gazdaság világában *erények*; az „elfajult gazemberekből" lesznek a legsikeresebb *self-made-man*ek. Sőt: ha „megjavulnak a gazemberek", a „kas lenyugszik", beáll a pangás, az ország elszegényedik. Mert: „Ahol az embernek mindene megvan, amit kíván, és semmi sem zavarja vagy háborgatja, mi sem tehető hozzá a boldogságához, és bajos lenne megnevezni olyan ipart, művészetet, tudományt, mesterséget vagy tevékenységet, mely egy ily boldog állapotban felesleges ne volna."

Mandeville-től idegen a tények megszépítése, s ezért sokan cinikusnak minősítik. De kérdés, ki a cinikus: aki a tényeket nevükön nevezi, vagy aki szép szavakkal álcázza a rút valót? Shaftesbury a *Moralistá*kban például így ír: „Ami *SZÉP*, az *harmonikus* és *arányos*: ami *harmonikus* és *arányos*, az *IGAZ*, ami *szép* és *igaz* egyszersmind, az *kívánatos* és *JÓ*." „A szépérzék, a tisztesség, a szeretetreméltóság és az igazságosság iránti jó ízlés jellemzi a tökéletes úriembert."

Mandeville e „tökéletes úriembereket" másként látja. „Kibeszéli" titkaikat, üzletviteli elveiket: „Mint első és legfontosabb alapelvet leszögeztem, hogy a szegényeket szigorúan munkára kell szorítani és hogy bölcsesség enyhíteni, de balgaság megszüntetni gondjaikat."

Mandeville — aki egyetlen természetes erényt ismert el, a szánalomérzetet — a korai kapitalizmus jellegzetességeit tanulmányozva

nem tett mást, mint hogy szókimondóan leírta, amit látott. Azt, hogy mihelyt létrejön a modern államiság, s a társadalmat megosztja a tulajdon, törvényszerűen kibontakozik a harc a rangért és a vagyonért, elkerülhetetlenné válik a legnemtelenebb szenvedélyek uralma. E vonatkozásban Hobbes szellemi rokona: a gondolat, hogy az ember a másik ember farkasává vált, tőle sem idegen. „Ezek után bátorkodom úgy vélni — írja —, hogy bebizonyítottam, miszerint nem az ember természetes jó tulajdonságai és előnyös hajlandóságai, s nem is az ésszel és önmegtagadással elérhető való erényei vetik meg a társadalom alapját; hanem amit erkölcsi és természetes rossznak nevezünk e világban, az az a legfőbb elv, mely társas lényekké teszi őket, az szilárd alapja, éltetője és fenntartója kivétel nélkül minden iparnak és foglalkozásnak, hogy benne kell látnunk a művészetek és tudományok igaz eredetét, és hogy amely pillanatban a rossz megszűnik, a társadalom megsínyli, ha ugyan nem hullik elemeire."

Mandeville nem erénytant kívánt fogalmazni. Csupán papírra vetette azokat az emberi tulajdonságokat, amelyek Angliát — s minden hegemón szerepre törő polgári államot — naggyá tehetik: „Ha egy emberi társaságot erőssé és hatalmassá akarsz tenni, szenvedélyeiknél kell megfognod őket. Oszd fel a földet, bárha szűkében állsz is, és a birtoklás mohóvá teszi őket; emeld ki őket, akár tréfaképpen, tunyaságukból dicséretekkel, és a büszkeség komoly munkára sarkallja mindet; tanítsd meg őket kereskedésre, kézművességre, és irigységet és versengést támasztasz közöttük; növelni számukat, létesíts különféle manufaktúrákat, és ne hagyj földet megműveletlenül; legyen a tulajdon szent és sérthetetlen, a kiváltságok az emberekhez szabva; ne cselekedhessen senki a törvény ellen, de gondolhasson, amit akar — az ország, ahol munkájával mindenki fenn tudja tartani magát, és a többi szabályt is betartják, mindig népes lesz, és sohasem szűkölködik lakókban, míg ember marad a földön. Ha merésszé és harciassá akarod tenni őket, folyamodj katonai fegyelemhez, használd ki félelmüket, ravaszul és kitartóan legyezgesd hiúságukat; de ha emellett jómódú, tájékozott és csiszolt nemzetté is akarod őket emelni, tanítsd őket a külországokkal való kereskedésre, ha lehet, juss a tengerre, és ennek érdekében ne sajnálj fáradságot és iparkodást, és meg ne hátrálj semmi nehézségtől; majd mozdítsd elő a hajózást, kedvezz a kereskedőnek, és bátorítsd az ipar minden ágát, mindez gazdagságot teremt, és ahol ez megjelenik, a művészetek és tudományok

is nyomon követik; a fent említettek és bölcs irányítás révén teheti a politikus hatalmassá, híressé és virágzóvá nemzetét."

E gondolatot elviszi a logikai végpontig: „A gazdagság és a külhon kincse sohasem teszi lábát az országba, míg be nem fogadod elválhatatlan társait, a kapzsiságot és fényűzést; ahol a kereskedés jelentékeny, oda a csalás is utat talál. Egyszerre jól neveltnek és őszintének lenni merő ellentmondás; ezért miközben az ember tudásban előrehalad és modora csiszolódik, várható, hogy ugyanakkor igényei növekszenek, vágyai kifinomulnak, és bűnei gyarapszanak."

A XVIII. századi brit moralista filozófusok — Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Paley — jellemzésére nem vállalkozhatunk. E vonulatból egyetlen gondolkodóval foglalkozunk részletesebben, *Adam Smith*szel; az ő munkásságában tükröződik legkiforrottabban a *homo moralis* és a *homo oeconomicus* ellentmondása.

Smith a morálfilozófus Francis Hutcheson tanítványa volt, s így érdeklődése kezdetben az *erkölcsi jó* értelmezésével, az erkölcsi érzelmek természetével kapcsolatos kérdésekre összpontosult. Közel állt Hume-hoz is; az ő nézetei is alakították világlátását. Legjelentősebb etikai művét, *Az erkölcsi érzelmek elméletét* harminchat éves korában, 1759-ben adta ki. Tizenhét évvel később, 1776-ban jelent meg klasszikus gazdaságtani műve, *A nemzetek gazdagsága, e gazdagság természetének és okainak vizsgálata*. E két mű, jóllehet köztük a folytonosság mozzanatai is kimutathatók, két gondolkodói korszakot reprezentál.

*Az erkölcsi érzelmek elméleté*nek a mű egész szellemiségét jól jellemző első mondata így hangzik: „Bármily önzőnek tételezzük is az embert, természetében nyilvánvalóan léteznek bizonyos princípiumok, melyek mások boldogulásában őt érdekeltté, és azok boldogságát számára szükségessé teszik, noha mit sem nyer belőle, leszámítva látásának élvezetét." *A nemzetek gazdagságá*ban ezt olvashatjuk: „A különböző embereket egyesítő társadalom — éppúgy, mint a különböző kereskedőket egyesítő társaság — fennállhat *bármely kölcsönös szeretet és vonzalom nélkül*, egyedül azért, mert hasznos. Nem lehetséges azonban, hogy ne támaszkodjék a jószolgálatok egyezményes értékbecslés szerinti árucseréjére."

Mivel a szemléltetett ellentmondás kortünetet tükröz, vizsgáljuk meg közelebbről — még ha vázlatosan is — a két művet. *Az erkölcsi érzelmek elméleté*ben Smith az erkölcsiség princípiumainak elemzése szempontjából két kérdést tart kiemelendőnek: „Az első, miben áll

az erény? vagy másképp: mi a kedélynek az a hangoltsága, a magatartásnak az a módja, mely a kiváló és a dicséretre méltó jellemet alkotja, azt a jellemet, amely a tisztelet, becsülés és helyeslés természetes tárgya? És másodszor: az elmében lakozó mely erő vagy képesség teszi, hogy ez a jellem, bármi is legyen, számunkra javallott, vagyis, más szavakkal, hogyan és mely eszközök által részesíti az elme a magatartás egyik módját a másikkal szemben előnyben; miért, hogy az egyiket mint jót, a másikat mint rosszat jelöli; az egyiket a helyeslés, a becsülés és jutalmazás, a másikat pedig a kárhoztatás, a megrovás és a büntetés tárgyának tekinti?"

Az első kérdést vizsgálva arra keres választ, vajon „az erény a jóakaratban áll-e", vagy „azon különböző viszonyokhoz illő cselekvésben, amelyekben állunk", vagy „tulajdon valódi és tartós boldogságunk eszes keresésében".

A második kérdést vizsgálva az egymással szembeállított lehetséges válaszok: az erényes jellemet az „önszeretet javallja nekünk", mely mind magunkban, mind másokban azt észleli, hogy leginkább magánérdekünk előmozdítására hajlunk; vagy az ész, mely kimutatja „az egyik jellem és a másik jellem közötti különbséget ugyanolyan módon, mint azt az igazság és a hamisság közt teszi; vagy „az észlelés egy erkölcsi érzéknek nevezett különös képessége, mit ezen erényes jellem kielégít és tetszésre derít, míg az ellenkezője undorra és visszatetszésre készteti; vagy végezetül, az emberi természetben lakozó valamely más princípium, mint amilyen a szimpátia egy módosított válfaja, vagy más hasonló".

Smith nagy találékonysággal veszi számba a különböző elméletek által kínált alternatív megoldásokat, s valamennyi megoldás sebezhető pontját abban jelöli meg, hogy figyelmen kívül hagyják vagy nem jelentőségének megfelelően értelmezik az elsődleges észlelések, az erkölcsi érzékek magatartást motiváló, az erényesség képzetét alakító szerepét.

Az elsődleges észlelések nem azonosak a közvetlen érzékekkel. De a közvetített vagy másodlagos (utólagos) érzékek fogalmát is tovább finomítja: Hutcheson nyomán megkülönbözteti a reflexiónak azt a képességét, amelyből az emberi elme különböző szenvedélyeinek és érzelmeinek egyszerű eszméi származnak, melyeket a *közvetlen belső érzékkel* hoz kapcsolatba, és a *közvetett belső érzéket*, amely által „ezen különböző szenvedélyek és érzelmek szépségét, rútságát,

érényes és bűnös voltát észleljük". Az ember ugyanakkor rendelkezik „az értelem és a beszéd képességével is". A *humanizáció* abban nyilvánul meg, hogy az ember, kifejlesztve és felfokozva társadalmi szenvedélyeit, az értelem és a kommunikáció segítségével korlátok közé szorítja önző szenvedélyeit, s így létrehozza a polgári berendezkedéshez elengedhetetlen jogi és erkölcsi szabályokat.

Smith e művében korántsem bíz mindent a *„láthatatlan kézre"*, melynek *A nemzetek gazdagságá*ban oly nagy szerepet juttat. Fontos funkciót szán az igazságszolgáltatásnak, amelytől — mint P. Salvucci rámutat — nemcsak azt várja el, hogy az igazságtalanság megelőzésével és büntetésével megőrizze a „közbékét", hanem azt is, hogy elősegítse „a közösség (Commonwealth) felvirágoztatását", elriasztva az embereket a bűnöktől, az erkölcsi törvények megsértésétől. A bíróság „olyan normákat írhat elő, amelyek nemcsak tiltják, hogy az emberek vétsenek egymás ellen, hanem elrendelik, hogy bizonyos korlátok között *kölcsönös szolgálatokat* tegyenek egymásnak".

Smith tehát az érzékek humanizálásában méltányolja a *ratio* szerepét. A Hobbes és Cudworth közötti vita kapcsán jegyzi meg: „Hogy az erény az ésszel való megegyezésben áll, az bizonyos vonatkozásokban igaz; és ezt a képességet igen jogosan lehet úgy tekinteni, mint amely bizonyos értelemben a helyeslés és a helytelenítés, és minden, a helyesre és helytelenre vonatkozó szilárd ítélet forrása és princípiuma. Az ész által tárjuk fel az igazságosság azon általános szabályait, melyek révén szabályoznunk kell cselekedeteinket; és ugyane képesség által történik az is, hogy kialakítjuk homályosabb és meghatározatlanabb eszméinket arról, mi megfontolt, mi derekas, arról, mi nagylelkű vagy nemes, melyeket szüntelenül magunkkal hordozunk, és amelyek szerint igyekszünk, amennyire csak tudjuk, megmintázni magatartásunk menetét."

Ugyanakkor korántsem osztja maradéktalanul a racionalisták elveit, az „első észlelés" szerepét a hutchesoni hagyomány szellemében értelmezi. Mert — mint írja — jóllehet az ész az erkölcsi ítéletek forrása, „teljes mértékben abszurd és helytelen azt feltételezni, hogy a helyes és helytelen első észleletei az észből származtathatók [...]." Továbbá: „Az öröm és fájdalom a vágy és az ellenszenv nagy tárgyai; ámde ezeket nem az ész, hanem a közvetlen érzék és érzés által különböztetjük meg. Ha tehát az erény magáértvalóan kívánatos, és a bűn, hasonlóképpen, az ellenszenv tárgya, úgy nem

lehet az ész az, amely eredendően különbséget tesz ezen különböző minőségek között, hanem a közvetlen érzék és érzés." Vallja: a közösség csak az, értelemre támaszkodva tökéletesítheti intézményeit, ugyanakkor azt is bizonyosságnak tekinti, hogy az embereket az „utilitárius érzés" készteti arra, hogy „belépjenek a *polgári* társadalomba".

Smith e művében az objektív morál pontos leírására törekszik. Elsődlegesen nem maximákat fogalmaz meg, hanem azt rögzíti: milyennek látja kora polgárát, akit *az* emberrel azonosít. Az erények és tulajdonságok sorában igenli az olyan „alacsonyabb rendű erényeket", mint az értelmes önzés, az okosság, az önuralom, az elővigyázat, a körültekintés. Hutchesonnal vitatkozva, aki azt vallotta, hogy „a jóakarat teljesen kizárja az önérdeket", megállapítja, hogy a közösség magasra értékeli „a munkában, a mértéktartásban és a szorgalomban tanúsított szilárd állhatatosságot, akkor is, ha ennek nincs egyéb célja, mint a *gazdagság* megszerzése".

Smith felfogásában az „*erény* nem más, mint egy-egy szenvedély megfelelő *foka*". E gondolata két szempontból is jelentős. Egyrészt, mert jóllehet nem tagadja az értelem szerepét, az erkölcs végső forrásvidékét a *közvetlen* érzékekben és érzelmekben jelöli meg. Másrészt, mert ezzel az erény-meghatározással összefüggésben fejti ki azt a megfontolását, hogy az ember erkölcsi önszabályozásának feltétele egy „*eszményi szemlélő*" jelenléte, s ez nem más, mint a közvélekedést képviselő „*másik ember*". A feltételezett közösség ítélete tehát a mérce, amelyre vonatkoztathatjuk a „szenvedély fokát". Mint írja: „Ezt a pontos és megkülönböztetett mértéket sehol másutt nem találjuk, mint egy tárgyilagos és tájékozott szemlélő rokonszenvező érzelmeiben."

Az ember hajlamos az öncsalásra. A „természet azonban nem hagyta ez oly fontos gyengeséget mindenfajta gyógyír híján [...] Mások magatartásával kapcsolatos folyamatos megfigyeléseink észrevétlenül arra vezetnek minket, hogy bizonyos általános szabályokat alakítsunk ki magunknak azt illetően, amit megtenni vagy elkerülni illő és helyénvaló." „Így természetes módon fektetünk le magunk számára egy egyetemes szabályt, miszerint minden olyan cselekedet kerülendő, mely arra hajlik, hogy minket gyűlöletessé, megvetendővé vagy büntetendővé tegyen, mindazon érzületek tárgyaivá, melyek iránt a legnagyobb borzadályt és ellenszenvet tápláljuk. Ezzel szemben más cselekedetek helyeslésünket váltják ki, és halljuk, hogy körülöttünk

mindenki ugyanazt a kedvező véleményt fejezi ki őket illetően. Mindenki igyekszik, hogy megbecsülésben és jutalomban részesítse őket. Ezek kiváltják mindazokat az érzületeket, amelyek után természettől fogva a legerősebb vágyat tápláljuk: az emberi nem szeretetét, háláját és csodálatát. Becsvágyunk támad, hogy valami hasonlót vigyünk véghez; és így természetes módon fektetünk le magunknak egy másik fajta szabályt, miszerint gondosan kell kutatnunk minden alkalom után, hogy ekképp cselekedhessünk."

A *gazdaságról* e műben még kevés szó esik. Ahol viszont érinti e szférát, ott megállapításai érdemben egybecsengenek az erényről vallott általános elveivel. „Az érdem egyenlő foka esetén alig akad olyan ember, aki ne becsülné inkább a gazdagot és a hatalmast, mint a szegényet és a szerényt. A legtöbb ember sokkal jobban csodálja az előbbi fölényes biztonságát és hiúságát, mint az utóbbi valódi és szilárd érdemét. A jó erkölcs, de akár csak a helyes beszéd szempontjából aligha kellemes azt mondani, hogy a puszta vagyon és hatalom, érdemtől és erénytől elválasztva, rászolgál tiszteletünkre. Ugyanakkor el kell ismernünk, hogy csaknem állandóan elnyerik azt; és hogy ennélfogva bizonyos vonatkozásokban úgy tekinthetők, mint annak természetes tárgyai." Ami figyelemre méltó: a gazdaságot e műben már *rendszerként* jellemzi, noha e rendszer még nem elkülönült szféra. A hasznosság látszata mágikus vonzerőt jelent, s forrása a tárgyak birtoklásáért folytatott versenynek. A szegény ember vágyat érez a gazdagok kényelme, dologtalan élete után. „E boldogság távoli eszméje elbűvöli. Képzeletében úgy jelenik meg, mint a létezők valamely felsőbbrendű fajának élete, és hogy elérje, egyszer s mindenkorra a vagyon és hatalom hajszolásának szenteli magát. Hogy elnyerje azon kényelmeket, miket ezek nyújtanak, igyekezete első évében, sőt, első hónapjában több testi fáradságnak és nagyobb lelki nyugtalanságnak teszi ki magát, mint amennyit ezek hiánya következtében egész életében elszenvedhetett volna. Tanulmányokat folytat, hogy kitüntesse magát valamely vesződséges foglalkozásban. A legtörhetetlenebb iparkodással éjt nappá téve munkálkodik, hogy valamennyi versenytársánál magasabb rendű képességeket szerezzen. Ezután arra törekszik, hogy e képességeket közszemlére állítsa, és ugyanilyen kitartással folyamodik az alkalmaztatás minden lehetőségéért. E célból az egész emberiségnek udvarol; szolgálja azokat, akiket gyűlöl, és engedelmes azok iránt, akiket megvet. Egész életén át hajszolja

egyfajta mesterséges és előkelő pihenés eszméjét, amelyet talán sosem érhet el [...]"

A hatalom és a vagyon „semmiféle valóságos kielégülést nem kínálhat" annak, aki már megszerezte őket. De „az emberi vágy ezen nagy tárgyai" az ember előtt csak „betegség idején vagy csüggedt hangulatában" „tűnnek annak, amik valóban". Ám az általuk nyújtott kielégülést „ritkán szemléljük ebben az elvont és filozofikus megvilágításban. Képzeletünkben természetes módon összevegyítjük azon rendszer, gépezet vagy gazdaság rendjével, szabályos és harmonikus mozgásával, melynek segítségével létrehozzák. A gazdagság és hatalmasság örömei, ha ebben az összetett fényben szemléljük őket, úgy érintik a képzeletet, mint valami nagy, szép és nemes, minek elérése jócskán megéri mindazt a fáradozást és aggodalmat, miket olyannyira hajlamosak vagyunk nekik szentelni." De ami az egyén szempontjából „áltatás", az hasznos az emberi haladásra nézve. „És jól van az, hogy a természet ekképpen becsap minket. E csalás (deception) az, mely az emberek iparkodását felkelti, és szüntelen mozgásban tartja. Ez az, ami őket elsőnek ösztönözte, hogy földet műveljenek, házakat építsenek, városokat és birodalmakat alapítsanak, felfedezzék és tökéletesítsék mindazon tudományokat és művészeteket, amelyek az emberi életet megszépítik és megnemesítik [...] Az emberi nem e munkálkodása nyomán a föld arra kényszerült, hogy természetes termelékenységét megkettőzze." Noha a javak egyenlőtlenül oszlanak el, a leggazdagabb földesúr is kénytelen az általa nem elfogyasztható többletterméket „szétosztani azok közt, akik a legfinomabb módon készítik el azt a keveset, amit ő maga használ el, azok közt, akik felrakják azt a palotát, amelyben e keveset elfogyasztja, azok között, akik előteremtik és rendben tartják mindazokat a különböző csecsebecséket és játékszereket, amelyeket a hatalmasság gazdaságában felhasználnak; akik közül ekkép mindegyik az ő fényűzéséből és szeszélyéből nyeri el az élethez szükséges javakból azon osztályrészt, melyet emberiességétől és igazságosságától hiába várt volna. A föld hozadéka minden időben a lakosok csaknem azon számát tartja el, amelyet eltartani képes. A gazdagok csupán azt válogatják ki a rakásból, ami a legértékesebb és legkellemesebb. Csak kevéssel fogyasztanak többet, mint a szegény, és természetes önzésük és kapzsiságuk ellenére, noha csak tulajdon kényelmükkel törődnek, noha az egyetlen cél, melyet azon sok ezernek, kiket foglalkoztatnak, munkájától várnak, tulajdon

hiú és kielégíthetetlen vágyaik csillapítása, mégis megosztják a szegénnyel minden újításuk hozadékát. Egy láthatatlan kéz vezeti őket arra, hogy az élethez szükséges javakat csaknem ugyanúgy osszák fel, mint ahogy ez akkor történne, ha a föld egyenlő részekre lenne felosztva valamennyi lakója között [...]" Ily módon a „láthatatlan kéz" metaforája is körvonalazódik.

Smith a 60-as évek második felében Franciaországba látogatott. Szemléletmódját érdemben nem módosította Quesnay-vel és Turgot-val való találkozása, de annál mélyebb hatást gyakorolt rá Helvétius és részben Holbach. Paradox módon éppen a francia morálfilozófia, a hasznossági elmélet képviselőivel való beszélgetései erősítették meg benne az elhatározást, hogy félretéve az erkölcsi érzelmek elméletét, figyelmét az érdekkövető magatartást szabályozó rejtett mechanizmusokra fordítsa. Legfőbb céljává tette, hogy megteremtse a gazdaságról szóló tudományt, mert úgy vélte, a gazdaság titkai magyarázzák a halmozódó új konfliktusokat.

*Az erkölcsi érzelmek elméleté*ben érzékelhető a feszültség az ipar emberének értelmes önzése és az erény törvényei között. De e feszültség végül is feloldódik: érdek és erény, szimpátia és gazdasági céltudatosság összhangba hozható. E műnek középponti kategóriája — minden árnyalás ellenére — mégiscsak a szimpátia, amelyet Smith szavaival „semmiféle értelemben sem lehet önző princípiumnak tekinteni". S ezzel összhangban kimondja: „Az emberi természetnek az az egész leírása [...], mely minden érzületet és affektust az önszeretetből vezet le — mi oly nagy zajt ütött a világban, de amit [...] még sohasem fejtettek ki teljességgel és világosan —, szerintem a szimpátia rendszerének valami félreértéséből eredt." *A nemzetek gazdagságá*ban az erkölcsi elv már külsődleges, illetve csak annak a tulajdonságnak van a gazdaság szempontjából értéke, ami a *rendszer* működését elősegíti.

A rendszer fogalma, mely már *Az erkölcsi érzelmek elméleté*ben megjelenik, *A nemzetek gazdagságá*ban teoretikus alakot ölt. Legfőbb elvként posztulálódik az, hogy a gazdaság világa az egyének akaratától független, szigorú törvények szerint működő természetes rendszer, amelyben a mozgások irányát és tartalmát automatizmusok határozzák meg. Az egyének elől mintegy „elszökik" saját tetteik eredménye: a következmények nem azonosak az egyének szándékaival. Ha a mozgások mégis kiegyenlítődnek, az a társadalmi munkamegosz-

tás erőtereiben érvényesülő közvetítések eredménye. Smith e mechanizmusokat nevezi — öntörvényűségüket hangsúlyozandó — „láthatatlan kéznek".

A *homo oeconomicus* e rendszer alanya, helyesebben része; cselekedeteit a gazdasági elv, e rendszer logikája motiválja. „Ebédünket nem a mészáros, a serfőző vagy a pék jóakaratából várjuk, hanem attól, hogy ezek saját érdekeiket tartják szem előtt. Nem az emberiességükhöz, hanem az önszeretetükhöz fordulunk, és sohasem a magunk szükségéről, hanem a rájuk váró előnyökről beszélünk nekik."

A kapitalizmus sem szüntette meg a társadalmi folyamatok azon sajátosságát, hogy — Marx szavait idézve — „az egyének tudatos akaratából és különös céljaiból indulnak ki e mozgásnak az egyes mozzanatai". De az árufetisizmus következtében a társadalmi viszony és „a társadalmi mozgás egésze" „az egyénektől független valaminek" jelenik meg, s az egyének „egymásra való társadalmi vonatkozása mint az egyének feletti önállósult erő", amelyet „természeti erőnek, véletlennek, vagy tetszőleges egyéb formában" képzelnek el. Smith — s hozzátehetjük, Ricardo is — a társadalmi viszonyok ilyetén önállósulását „természeti" ténynek, a szükségszerűséget „természeti" erőnek tekintette. Így elsődleges — tovább nem elemezhető — tényként jellemezték azt, ami maga is okozat volt. Smith a politikai gazdaságtan előfeltételeként előlegezte egy olyan tagolt egésznek, rendszernek a képzetét, amelynek szabályszerűségeit a fizikai természet törvényeihez hasonlóan lehet és kell tanulmányozni. Egy kevésbé ismert előadásában — Salvucci hivatkozik rá — 1763-ban írta: „A newtoni módszer kétségtelenül a legfilozofikusabb, és *minden* tudományban, legyen az akár *erkölcstan* vagy *természetfilozófia*, minden másnál jobban használható."

Az adott összefüggésben érthető, hogy a rendszer *történelmi* jellege e kérdésfeltevésben elhomályosult, s hogy Smith számára elhanyagolható kérdés maradt eme autochton rendszer keletkezésfolyamata, vagyis az eredeti tőkefelhalmozás vizsgálata. A homo oeconomicus és a homo moralis feloldhatatlannak tetsző ellentétének éppen az ily módon értelmezett rendszerfogalom az alapja. A történelmileg kialakult ellentét ugyanis azáltal vált ontológiává, hogy a társadalmi valóság a klasszikus politikai gazdaságtanban — K. Kosík elemzését idézve — „a természeti és természetes rendszer képét viseli", más

szóval, hogy az árutermelő gazdaság azonos *a* gazdasággal. Ezen az alapon, az „a gazdaság mint az ember által megismert *törvényszerűségrendszer* képzetének az alapján merül fel a másodlagos kérdés: az ember *viszonya* ehhez a rendszerhez". Vagyis: „*A homo oeconomicus a rendszer képzetén alapszik.*" És: „*A rendszer (a gazdaság mint rendszer) és a homo oeconomicus elválaszthatatlan egységek.*"

Smith — akárcsak Ricardo — nem azt kívánta bizonyítani, hogy az embernek nem lehetnek más tulajdonságai, mint a homo oeconomicusnak, hanem azt, hogy a gazdasági rendszeren belül *csak* az érvényesül, aki hidegfejű, gyakorlatias, önző. A viselkedés racionalitása egyenlő a könyörtelen célratöréssel, a hideg egoizmussal. Ki figyel itt már érdemben a közösség érdekeire, ki van tekintettel a „pártatlan szemlélőre", akinek *Az erkölcsi érzelmek elméleté*ben Smith oly kitüntetett szerepet szánt? Ricardónál még egyértelműbb a gazdasági és az erkölcsi elv elhatárolása.

Ugyanakkor tény, hogy teoretikusan egyikük sem rögzítette ezen ellentmondás feloldhatatlanságát a polgári társadalomban. Így a gazdasági és az erkölcsi elv antinomikus szerkezete — jóllehet az ellentmondás megnyilvánulásait kendőzetlenül ábrázolták — nem tudatosult műveikben. Ezen a kettősségen meditálva idézi meg a fiatal Marx a köznap emberét, aki nem tudja, hogy a gazdaság „istenének" vagy az „erkölcs felkent papjainak" útmutatását kövesse: „Ha a nemzetgazdászt megkérdezem: A gazdasági törvényeknek engedelmeskedem-e, amikor testemnek idegen kéj számára való kiszolgáltatásából, árubabocsátásából pénzt húzok [...], akkor a nemzetgazdász így válaszol nekem: Nem cselekszel az én törvényeim ellenére; de nézz körül, mit mond Morál néne és Vallás néne; az én *nemzetgazdaságtani* morálomnak nincs veled szemben kivetnivalója, de... — De hát most már kinek higgyek, a nemzetgazdaságtannak-e vagy a morálnak? — A nemzetgazdaságtan morálja a *szerzés* [...] — de a nemzetgazdaságtan azt ígéri, hogy kielégíti szükségleteimet. — A morál nemzetgazdaságtana a jó lelkiismeretben, erényben stb. való gazdagság, de hogyan lehetek erényes, ha nem vagyok, hogyan lehet jó lelkiismeretem, ha semmit sem ismerek?"

Smith etikai írásai sok eredeti gondolatot tartalmaznak, s érdemei a nemzetgazdaság törvényeinek feltárásában elévülhetetlenek. Kora egyik legeredetibb, legnagyobb hatású gondolkodója volt. Ez Ricárdo közgazdaságtani munkásságáról is elmondható. A homo oeconomi-

cus és a homo moralis kettősségének mélyebb okait azonban — jóllehet messzebb jutottak a polgári társadalom új realitásainak elemzésében, mint a francia felvilágosodás reprezentánsai — nem sikerült megragadniuk: az árufetisizmust, az emberi kapcsolatok eldologiasodását magyarázó mechanizmusok elemzéséig nem juthattak el. A rendszert *a* gazdasággal, a gazdaságot a *tőkés* gazdasággal azonosították, s ezért azt a kérdést, hogy az emberek közvetlen társadalmi viszonyai miért a „*személyek dologi viszonyainak*" és a „*dolgok társadalmi viszonyainak*" alakjában funkcionálnak, fel sem tették.

A homo oeconomicus és a homo moralis e meghökkentő s számos kortárs által — különösen Ricardo esetében — cinikusnak minősített elkülönítése korántsem volt önkényes. E kettősség egyrészt tükrözte a polgári társadalom sajátos értékviszonyait, másrészt a homo oeconomicus mintegy a logikai végkifejlete mindazon lételméleti, antropológiai feltételezéseknek, amelyeket a racionalizmus, az empirizmus, a hasznossági elmélet a természetről, az ember lényegéről, társadalmi szerepéről évszázadok során kialakított.

A polgári erkölcs kezdeteit jellemezve hivatkoztunk Goldmann megállapítására arról, hogy a racionalizmus a közösség és a világmindenség fogalmát az eszes egyén és a végtelen tér fogalmával helyettesítette, s e helyettesítés következményeiről. A hasznossági elméletben és a felvilágosodás egyes képviselőinél az ész mindenhatóságába vetett hit, a *hasznos* és az *erényes* azonosítása még markánsabban fogalmazódott meg. Úgy tetszhet, egy elv kiteljesedésével állunk szemben, de a valóságban azon társadalmi viszonyok artikulálódtak, amelyeknek a racionalizmus és az individualizmus hű gondolati tükörképe.

A polgári átalakulás, az organikus, patriarchális közösségek felbomlása, az egyénnek a vérségi, illetve lokális keretek közül való kiszabadulása egyben a „*közösségmentes társadalom*" *világtörténelmi korszakának kezdetét* jelentette. A kapitalizmusban a *Gemeinwesent* — a közvetlen egymásrautaltságot, a „szabadságnélküliség demokráciáját" — a *Geldwesen* — az egyetemes cserekapcsolatok — helyettesíti, a társadalom atomizálódik; az individualizmus ezen léthelyzet szellemi visszfénye.

A tőkés társadalom természetesen bonyolult szerkezetű, léteznek benne közösségek vagy közösségi igényű integrációk, de ezek — eltérően a közösségi szerveződésű prekapitalista társadalmaktól — nem

fogják át a „társadalmi életfolyamat egészét". Igaz, a patriarchális ázsiai, az antik és a germán formációban — Marx szavaival — „az emberi termelékenység csak csekély mértékben és elszigetelt pontokon fejlődik", de e keretek között a társadalom egyszerű újratermelése a közösségi létformákat is újratermelte és viszont. A kapitalizmusban létrejön az „általános társadalmi anyagcsere", az „egyetemes vonatkozások" rendszere, a szükségletek és képességek is bővítetten termelődnek újra, de a személyi függetlenség dologi függőségre van alapozva. A *Gemeinwesen* ebben az értelemben is *Geldwesenné* alakul át.

A felvilágosult Ész, az individualizmus értékké avatta az egyéni szabadságot, eszmei igazolásul szolgált a törvény előtti egyenlőségnek: szellemileg megalapozta a polgári forradalmat. De ezek az elvek maguk is annak a folyamatnak a kifejezői voltak, amely a homo oeconomicus és a homo moralis antinómiáját létrehozta.

Az új erkölcsi-etikai problematika egyik alapkérdése: összeegyeztethető-e a következetes individualizmus az erkölcs akár csak viszonylagosnak tekintett autonómiájával, öntörvényűségével? Nem hagyhatjuk természetesen figyelmen kívül, hogy a XVII—XVIII. század vitáiban az autonóm erkölcs lehetősége vagy lehetetlensége összekapcsolódott Isten létének kérdésével. Goldmann *A rejtőzködő Isten* című könyvében arra a következtetésre jutott, hogy a radikális individualizmus még azon gondolkodóknál is, akik maguk őszintén hívők voltak, szándékuktól függetlenül az erkölcs és a vallás specifikumának feladását eredményezte. Erkölcstanuk és vallásuk — írja — „már nem egyéb régi formáknál, amelyeket *teljesen új* tartalommal töltött meg új világnézetük. [...] A régi etikai és keresztény formák között most egy gyökeresen *amorális* és *vallástalan* tartalmat fejlesztenek ki." A dolog lényege ugyanis Goldmann szerint az, hogy „ahogyan a következetes individualista gondolkodásban nincsen hely egy olyan Isten számára, amelyiknek *saját és valóságos funkciója* van, ugyanúgy nincsen immár hely egy igazi *erkölcstan számára sem*". Úgy tetszhet, e tétel ellentmond eddigi gondolatmenetünknek, hiszen Spinozától Holbachig, Helvétiustól Smithig — talán az egy Mandeville kivételével — minden említett gondolkodó önálló erényfelfogást képviselt. Goldmann azonban nem azt állítja, hogy a bölcselők nem használnak erkölcsi fogalmakat, hanem azt, hogy erénytanuk tagad minden, az egyénen túlmutató erkölcsi vonatkozást, minősítő elvet. (Diderot és Rousseau fenntartásai a hasznossági elvre épülő erényfogalommal szemben lénye-

gében ezzel a ténnyel kapcsolatosak, de ők úgy vélték, van „közösség", amelyre vonatkoztatva az erkölcs megőrizheti öntörvényűségét. S e feltételezés Smith értékfelfogásában is fellelhető, gondoljunk csak a „tárgyilagos szemlélő"-re.) „Beszéljünk világosan — írja Goldmann —: magától értetődik, hogy minden más világnézethez hasonlóan a — racionalista vagy empirista — individualizmus is magában hordoz bizonyos viselkedési szabályokat, amelyeket a legtöbb esetben erkölcsi vagy etikai normáknak nevez. Csakhogy, akár hatalmi, óvatossági vagy józan magatartási szabályról van szó, a következetes individualista gondolkodás kénytelen ezeket a szabályokat az egyénből levezetni (az értelméből vagy az érzelmi világából), minthogy elvetett minden olyan egyén fölötti valóságot, amelynek feladata az, hogy vezesse, és fölötte álló normákat állítson fel számára. Csakhogy nem a szavakkal való játékról van ám itt szó. Boldogság, élvezet, bölcsesség: mindezeknek *semmi közük sincsen a jó és a rossz kritériumaihoz*. Csupán a siker vagy a bukás, a megismerés és a tévedés stb. *minőségileg különböző* kritériumai érvényesek rájuk, nincsen semmiféle *erkölcsi realitásuk*."

E folyamat a *reneszánsszal* vette kezdetét. A jó és a rossz már az érett reneszánsz egyes képviselőinél „egybeolvad az ésszerűvel és a képtelennel, a sikerrel vagy a sikertelenséggel, az erény a reneszánsz *virtù*-jává lesz, ez pedig a XVII. századi »becsületes ember« megfontolt okosságává és illemtudásává".

A *racionalizmus* képviselői karakterisztikusabban fogalmazzák meg e jellegzetességeket: a közösség fogalmát „értelmes, egyenlő és egymással felcserélhető egyének korlátlan summájá"-val helyettesítik. A *felvilágosodás* gondolkodói, minden emberben a közös emberi lényeget keresve, csak levonták a következtetést a racionalizmus kínálta gondolati kiindulópontokból. Ugyanakkor az a remény is éltette őket, hogy jó törvények segítségével új respublika formálható, hogy az egyén éppen érdekeitől vezettetve jut el a közjóig, hogy tehát az erény egyetemessé tehető.

Angliában ezekben az évtizedekben már kifejlett formájában vált tanulmányozhatóvá az új társadalmi-gazdasági alakulat. Smith még kísérletet tett a szimpátia-elven alapuló erénytan és a hasznossági elv összeegyeztetésére, de az egyetemessé vált áru- és csereviszonyok szabályszerűségeit tanulmányozva levonta a következtetést: a rendszerként funkcionáló nemzetgazdaságban az egymás iránt közönyös egyedek „világérintkezése" az uralkodó viszony. *A nemzetek gazdagsága*

e stúdiumok zseniális fogalmi összegezése, a homo oeconomicus pedig a radikális individualizmus megtestesítője, a következetesen végigvitt hasznossági elv. Marx — *A német ideológiá*ban — ezért nevezte a „hasznossági elmélet tulajdonképpeni tudományának" a gazdaságtant.

Vázlatos áttekintésünk egy meghatározott összefüggést emelt ki. Célunk nem rendszerező etikatörténeti összegezés volt: a társadalom- és erkölcskép változásait meghatározó szociológiai tények és szellemi mozgások kölcsönös feltételezettségét kívántuk bemutatni. E vonatkozási rendszerben erős hangsúlyt kaptak a racionalizmus, a hasznossági elmélet korlátai. Ezért szeretnénk nyomatékosan megismételni: a racionalista-materialista hagyomány a filozófiai-etikai gondolkodás haladó vonulatának elidegeníthetetlen része, becses örökség mindazok számára, akik az erkölcs evilágiságát, történelmi meghatározottságát kívánják bizonyítani. Az érdek cselekvésmotiváló szerepének dokumentálását is érdemnek tekintjük. Az érdek és az erény fogalmának összekapcsolási kísérletét jellemezve azonban azt is jeleznünk kell, hogy a francia felvilágosítók materializmusa nem történelmi, s Diderot kivételével a dialektikus látásmód is idegen számukra. Az ellentétes pólusok közötti oszcillációt, az érdek és erény közötti kölcsönhatást és egyidejűleg megnyilvánuló — történelmileg meghatározott — ellentétet ezért nem tudták megragadni.

A polgári forradalmak elsöpörték a rendi társadalom „természetellenes" kötöttségeit, kinyilvánították az emberi jogokat, „jó törvényeket" alkottak, teret engedtek az ember boldogságvágyának — a francia felvilágosítók álma, a „közjó", mégsem vált egyetemessé. Miközben felgyorsult a társadalmi mozgás, egyre újabb területeket hódított meg az ipar és az urbanizáció, és megsokasodtak az emberi érintkezés formái, utak, vasutak, hajók kapcsolták össze a távoli földrészeket, azok az ellentmondások, amelyek a tőkés árutermelést kezdettől fogva jellemezték, de a hűbéri társadalom szorításában még nem fejlődtek ki vagy csak pozitív oldalukat mutatták, most a szigetországban és a kontinensen is kifejlett formájukban jelentkeztek. E változások következtében az erkölcs kérdései új módon fogalmazódtak meg: a történelem az etika művelőitől új válaszokat követelt. A naturális etika számos tételét, mindenekelőtt azt a feltételezést, hogy a „természetes", a „hasznos" és az „erényes" egy tőről fakadó, egymást igazoló princípiumok, a történelmi gyakorlat is megkérdőjelezte. A tapasztalatok fényében érzékelhetővé vált, hogy a *homo oeconomicus* és *a homo*

moralis ellentmondása nem átmeneti jelenség, hanem *az új társadalmi rendszer szerkezeti jellegzetességeit tükröző antinómia.* Ez az antinómia a polgári etika történetében később sokféle alakban reprodukálódott. A *javak értékei* és az *erkölcsi érték*, a *Legyen* és a *Van* ellentéte — legalábbis abban a vonatkozási keretben, amelyet a polgári etika a „valóság" és az „erkölcs" dualizmusának értelmezéséhez kínál — ezen antinómia sajátos elméleti változatait jelenti.

KANT VERSUS HASZNOSSÁGI ELMÉLET

A racionalizmusnak, a hasznossági elméletnek születésük pillanatától nagy ellentábora volt. Tételeiket elutasították a hagyományos vallás-erkölcs képviselői és mindazon idealista irányzatok, amelyek a hierarchikus-rendi állapotokat legitimálták. Ezek az irányzatok a *fennállót* védték, anélkül, hogy a racionalizmus által megfogalmazott s az utilitarizmusban új alakban tovább élő probléma lényegét megértették volna. Lucien Goldmann eredeti és sok vonatkozásában meggyőző hipozétise szerint a XVII. századi *Blaise Pascal* volt az első modern gondolkodó, aki rádöbbent arra, hogy az új viszonyok között a racionalizmus által feltett kérdésekre a hagyományos etikai tanok által megfogalmazott válaszok nem kielégítőek, hogy az új létviszonyok között az ember léthelyzete tragikussá vált. A *Gondolatok*ban (229. töredék) olvassuk: „Íme, ezt látom, ez ejt engem zavarba. Körültekintek, és mindenütt csak homályt látok. A természet nem tár elém semmit, ami ne indítana kételkedésre és nyugtalanságra. Ha nem látnék benne semmi olyat, ami istenségre utal, a tagadás álláspontjára helyezkednék; ha pedig mindenütt egy Teremtő jegyeit fedezném fel, megnyugodnék a hitben. De mivel túl sokat látok a tagadáshoz, és túlságosan keveset a megbizonyosodáshoz, szánalmas helyzetben vagyok, és már százszor meg százszor kívántam, hogy ha ez a hit valóban Istenen nyugszik, akkor adjon róla félreérthetetlenül jelet; ha pedig megtévesztők a jelei, akkor meg inkább ne is adjon; vagy mindent, vagy semmit se mondjon, hogy lássam, melyik oldalra kell állnom. Így azonban nem tudva, mi vagyok, és azt sem, hogy mit cselekedjem, nem ismerem sem a helyzetemet, sem a kötelességemet. Szívem teljes erővel törekszik megtudni, hol van az igazság, hogy követhesse; az örökkévalóságért semmit sem találnék túlságosan drágának.

Irigylem azokat, akik oly gondtalanul élnek a hitben, és oly rosszul használják fel azt az adományt, amellyel azt hiszem, én egészen másként élnék."

Pascal hivő maradt élete végéig, de mélyen végiggondolván a „világ változásait", a racionalizmus érveit, a hitben való gondtalan létet nem tarthatta kielégítő válasznak. Nem véletlen, hogy töredékeiben oly gyakran visszatér a *Rend* és a *Gép* metaforája. Korán felismerte: amilyen mértékben uralkodóvá válik az emberi kapcsolatokban a gépiesség, az ész vezérelte „rend", oly mértékben válik valóságossá a veszély, hogy az Isten eltávozik az ember világából. A 246. és 247. töredékben írja: „*Rend* — A »keresnünk kell Istent« taglaló levél után egy másikat írni arról, »hogyan távolítsuk el az akadályokat«, ami nem egyéb, mint értekezés a »gép«-ről, arról, hogy hogyan készítsük fel a gépet az értelmünkkel való keresésre." És: „*Rend.* — Levél egy baráthoz, amelyben Isten keresésére buzdítjuk. Ő pedig így válaszol: »De mit használ nekem, ha keresem őt? Semmit nem látok.« Erre így válaszolni: »Ne veszítse el bizodalmát.« Barátunk azt fogja felelni, hogy boldog lenne, ha valami világosságra lelne, ám, s ezt éppen vallásunk tanítja, mit sem érne vele, ha ily módon ébredne fel benne a hit, ezért inkább nem is keres. Amire a mi válaszunk: a gép."

Pascal Galilei és Descartes tanainak értő ismerője, kiemelkedő matematikus volt. Hivő létére nem utasította el egzaktul bizonyított tételeiket, s az azokból adódó következtetéseket is végiggondolta. Mint a 206. töredékben írja: „E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el." A végtelen geometriai tér felfedezése megkérdőjelezi Isten helyét a világmindenségben, s ha — Goldmann megfogalmazásában — „*Istennek nincs többé szava a racionalista tudomány terében*", akkor az *erkölcsi normák is elvesztik létalapjukat.* A Goldmann által a „tragikus gondolkodás" úttörőjeként jellemzett Pascal feltette magának a kérdést, amely Goldmann szerint a későbbi századokban is e gondolkodás alapkérdése maradt: „vajon ebben a racionális térben, amelyik végérvényesen és a visszakozás lehetősége nélkül elfoglalta az arisztotelészi és tomista világmindenség helyét, van-e még mód, van-e még valamennyi remény arra, hogy visszaállítsuk az egyén feletti erkölcsi értékeket, vajon az ember meg tudja-e újra találni az Istent, vagy ami a mi számunkra ennek a szinonimája és kevésbé ideológiai: a *közösséget* és a *világmindenséget*".

Pascal a XVII. század derekán él, a janzenista mozgalom talán

legmarkánsabb képviselője. A jansenizmus nem volt egységes szellemi áramlat. Pascal azonban e csoportharcoknak nem tulajdonított igazi jelentőséget, mert arra is rádöbbent, hogy az egyháznak való engedelmesség az ő számára semmivel sem kevésbé abszolút kötelesség, mint az igazság megvallása, mert „Isten mindig jelen van és mindig hiányzik". Goldmann így jellemzi e dilemmát: „a választás, amelyre kényszerül, a valóságban *Isten és Isten között történik, s éppen ebben rejlik a tragédia*". Más szóval — vallási jelképek nyelvére lefordítva — itt újra csak azt az antinomikus szerkezetet érzékeljük, amely a polgári etikai gondolkodás egész történetét végigkíséri, hogy ti.: „hogyan lehet egyeztetni a két végletet, a lelket és a testet, az őszinteséget és a meghajlást, Istent úgy, ahogy testet öltött a világban — a küzdő egyházban — és Istent az ő igazságigényében".

E kérdésfeltevés nyilván a teológia történetében sem előzmények nélküli — elég az ágostoni *Vallomások* szenvedélyes önvizsgáló mondatait felidézni. Pascal *Gondolatai* mégis eredetiek, mert új dilemmákra keresik a választ. Az eredetiséget, az új hangsúlyokat mindenekelőtt az a körülmény magyarázza, hogy a protestantizmus és a modern természettudományok ténnyé tették a katolikus filozófia válságát a XVII. századi Franciaországban, hogy a felbomló patriarchális, az udvari és a születő polgári értékrend egyidejű létezése különböző világértelmezések számára biztosított mozgásteret. Pascal szembenállt kora számos progresszív gondolkodójával, mindenekelőtt Descartes-tal és Montaigne-nyel, akit mélyen megvetett. „Montaigne hibái nagyok — írja. — Buja beszédek; az ilyesmi, bármit mondjon is Mademoiselle de Gournay, mit sem ér. Hiszékeny: *szem nélküli emberek*. Tudatlan: *a kör négyszögesítése, egy nagyobb világ*. [...] Az élet egynémely helyzetében megbocsáthatjuk neki, hogy kissé szabados és érzéki [...]; a halálról vallott tökéletesen pogány felfogása azonban megbocsájthatatlan, mert aki még meghalni sem akar keresztény módon, annak a vallást mindenestül el kell vetnie; nos, Montaigne egész könyvével egyébre sem törekszik, mint gyáván és fájdalom nélkül halni meg." (63. töredék.)

Nem kétséges, hogy a marxista gondolatvilághoz közelebb áll Descartes és Montaigne filozófiai öröksége. Hogy itt mégis Pascal tragikus világlátását kíséreltük meg Goldmann hipotézise nyomán felidézni, annak az a magyarázata, hogy a polgári erkölcs antinomikus szerkezetének értelmezése szempontjából Pascal világlátása fontos tanulságokat kínál.

Goldmann a tragikus és a dialektikus gondolkodásmód érintkezési pontjait egyoldalúan értelmezi és messzemenően túlbecsüli. De Pascalt egy meghatározott értelemben joggal tekinti Kant előfutárának. „Akárcsak Kant, Pascal is tudja, hogy az ember igazi igénye, az a törekvése, amely egyedül kölcsönöz neki emberi méltóságot, a totalitás követelménye — a bűnbeesett ember nyelvén megfogalmazva —, az ellentétek, az erény és a boldogság, az ész és a szenvedélyek egyesítése, és magától értetődően minden erkölcs túlhaladása [...], az egyéni létnek egy olyan totalitásba való beleépítése, amelybe az idő is beletartozik, és végeredményben az istenséggel azonosul." Az ember ugyanakkor „nem képes valóságosan meghaladni az erkölcsöt [...], és az egész még »a természetes és polgári közösségek« terén is kívül esik hatáskörünkön, csupán követelmény, mégpedig megvalósíthatatlan követelmény. [...] Ezért válik szükségessé egy olyan szabály keresése, amely nem képes ugyan ténylegesen irányítani az emberi cselekedeteket, de legalább azt meg tudja mondani, milyennek kellene lenniök egy olyan világban, amelyik mint térben létező fizikai és társas világ, Pascal és Kant számára tudvalevőleg *az Istent elrejtő* világ."

Kant filozófiája sem redukálható természetesen a tragikus tudat goldmanni paradigmájára, de fontos felismerés, hogy a tények és az értékek, a gondolkodás és a cselekvés antinómiája mint az új létviszonyok jellemzője Kant gondolati rendszerében tudatosul, s hogy a polgári lét e feloldhatatlan ellentmondása Pascal paradoxonjaiban előlegeződik.

Pascal és janzenista kortársai — mint Goldmann meggyőzően bizonyítja — „egy olyan, jövő nélküli, a történelemtől meghaladott középréteg lehetséges tudatát" fejezték ki, amelyet „a körülmények kizártak a cselekvésből". *Immanuel Kant* egy más korszak szülötte, más filozófiai hagyományok képviselője. Legfontosabb etikai írásai, *Az erkölcs metafizikájának alapvetése* és *A gyakorlati ész kritikája*, közvetlenül a francia forradalom előtti években születtek, *Az erkölcsök metafizikája* 1797-ben jelent meg. Kant kora német polgárságát képviselte, annak nézeteit szembesítette a XVIII. századi angol és francia történelem tényeivel és gondolati áramlataival. Nemcsak a polgárosodás első tünetegyüttesét, a racionalizmus, a hasznossági elmélet kezdeti alakzatait ismerte, de érett változataikat is, miközben Poroszországban közvetlenül érzékelte a konzervatív társadalmi erők jelenlétét, a feudális szétaprózottság minden hátrányát. Az anti-

nomikus szerkezet mind Pascal, mind Kant munkásságában leképeződik, de Pascal — sajátos szituáltságából következően — mindenekelőtt „átélte" az antinomikus élethelyzet tragikus színezettségét; írásai fragmentáltak, s a megoldhatatlan megoldása: a transzcendencia sáncaiba való visszahúzódás. Kant — éppen mert más kort, világlátást képviselt — más utakon járt. Képes volt kifejleszteni, következetesen végigvinni látásmódját a filozófiai gondolkodás minden területén. Ezért tudott rendszert alkotni, kidolgozni ismeretelméletét, etikáját, az élőlények elméletét, esztétikáját, a vallásfilozófiát, egyidejűleg lerakva a történetfilozófia alapjait is.

Pascalt nem tekintjük a kanti etika ihletőjének, még kevésbé közvetlen előfutárának. Azt sem állítjuk, hogy az antinomikus szerkezet Kant előtt *csak* az ő munkásságában tudatosult: idéztük Rousseau és Diderot zseniális utalásait, amelyekben — ha nem is filozófiájuk meghatározó mozzanataként — e probléma körvonalazódik. Úgy véljük azonban, Goldmann joggal irányította a figyelmet a kapcsolódási pontokra, s ábrázolta Pascalt a „tragikus tudat" első modern kori reprezentánsaként.

Kanttal új fejezet kezdődött a filozófia történetében. Erkölcstana kritikai filozófiájának szerves alkotóeleme. Az ún. kritikai korszak első jelentős műve, *A tiszta ész kritikája* 1781-ben jelent meg. E mű érdemi jellemzése nem feladatunk. Csak azokat a fogalmakat érintjük röviden, amelyek etikai műveinek — mindenekelőtt *A gyakorlati ész kritikájának* — megértése szempontjából a legfontosabbak.

A tiszta ész kritikájának egyik kulcsfogalma a *„magánvaló dolog"*, amely Kant értelmezésében kiindulópontja a megismerésnek, jóllehet a megismerő számára nem hozzáférhető. Már Descartes megkülönböztette az érzéki és az értelmi megismerés szintjeit. Kant e fogalmakat nem tartja elégségesnek, sőt a megismeréssel kapcsolatos kérdések elfogadott rendjét is kétségbe vonja. „Eddig azt feltételeztük, hogy valamennyi ismeretünk tárgyakhoz kell hogy igazodjon [...] Ezért hát próbáljuk meg egyszer, vajon nem jutunk-e előbbre metafizikai feladatainkkal, ha feltételezzük, hogy a tárgyaknak kell a mi megismerésünkhöz igazodniok [...]" E gondolat jegyében vezeti be a „transzcendentális tudat" fogalmát, amely *a priori* (tapasztalás előtti) kategóriák segítségével rendezi az érzeteket.

E gondolati konstrukció egyik ihletője vitathatatlanul a newtoni mechanika. Végeredményben Newton tételei is elvonatkoztatnak a

konkrét valóságtól, s figyelmen kívül hagyják a dolgok mibenlétét. Vagyis jóllehet e törvények objektíve érvényesek, nem a dolgokat írják le, hanem viszonylataikat határozzák meg általános törvényként. Igaz, Kantnál e formák interpretációja szubjektív idealista: a transzcendentális tudatban egységesül az érzékelés és értelem. Az *érzékelés* a priori szemléleti formái a tér és idő, az *értelem* szubjektív szemléleti formái az egység, az okság, a lehetőség, a szükségszerűség stb.

Lukács György joggal irányította rá a figyelmet arra a tényre, hogy a kanti ismeretelmélet számára a fizikai módszertan az irányadó. *A tiszta ész kritikája* ebből következően juttat kitüntetett szerepet az értelemnek (Verstand). Kantnál az *értelem* ad formát az *érzéki* tartalomnak. A dolgokat nem olyanokként ismerjük meg, amilyenek, hanem ahogyan megjelennek. Azt tehát nem tudhatjuk, hogy csakugyan kiterjedéssel rendelkeznek-e az összes dolgok a tudaton kívül; bizonyossággal csak az állítható, hogy a tudatban *mindig* ilyenek és nem lehetnek mások. Kant formuláját idézve: „Ezeknek a képzeteknek a nem-érzéki oka számunkra teljesen ismeretlen, s ezért ezt nem szemlélhetjük mint objektumot [...]"

Az értelem azonban csak egyik fokozata a racionálisnak. A megismerés továbbhaladását az *ész* biztosítja, mely szintetizáló szerepet játszik. E szintézis formái a lélek, a világ és az Isten eszménye. Az említett kategóriák már a megismerés „végső" tárgyaira vonatkoznak, ezek megismerhetőségét azonban Kant *A tiszta ész kritikájá*ban határozottan elutasítja: amikor az emberi ész meg akarja ismerni ezen eszmék tárgyait, feloldhatatlan ellentmondásokba: *antinómiákba* ütközik.

Az erkölcs új értelmezése e műben még csak mellékmotívumként szerepel. Itt fogalmazza meg Kant először azt a meggyőződését, hogy az ún. haszonelvű törvényeket, amelyek hipotetikus jelleggel azt sugallják, hogy mit kell tennünk, ha boldogok akarunk lenni, el kell különítenünk a *tiszta* gyakorlati törvényektől, amelyek függetlenek a feltételektől. Céljuk a tiszta ész által előre adott, tehát a priori. E kategorikus törvény arra válaszol, hogy mit kell cselekednünk, ha *méltók* akarunk lenni a boldogságra.

De ez csak az első lépés volt korszakhatárt jelentő etikájának kidolgozásában. Az igazi határkövet *Az erkölcs metafizikájának alapvetése* (1785) és *A gyakorlati ész kritikája* (1788) jelenti.

Kant kiinduló gondolata az, hogy a *jóakarat* egyetemes érvényű,

mindenütt jelenlévő. Nemcsak feltétele az erkölcsi cselekedetnek, de önmagában is érték. Pontosabban Kant rendszerében, amely *formális* s nem materiális erkölcstan, az egyetlen érték. Az embernek mint gondolkodó lénynek az egyetlen kötelessége, hogy cselekedete — akár üdvös, akár káros következményeket von maga után — érvényt szerezzen e jóakaratnak. A hasznosság a jóakaratnak nem lehet vezérlő elve: „a jóakaratnak, mint az értékes drágakőnek, fénye önmagából táplálkozik." Más szóval, értékét önmagából meríti, nem viszonyított, hanem abszolút.

A jóakarat a kötelesség fogalmához kapcsolódik. Kant azonban itt finom distinkciót eszközöl: különbséget tesz a *kötelességszerű* — vágyainkkal, hajlamainkkal összeegyeztethető — és a *kötelességből eredő* cselekedetek között. Erkölcsileg értékesnek csak a kötelességből fakadó cselekedet minősülhet.

E megkülönböztetés az erkölcs értelmezésének leglényegesebb filozófiai-ismeretelméleti előfeltevéseihez kapcsolódik.

A pszichikus folyamatok meghatározottságát Kant nem vitatta. „A dolog — írja *A gyakorlati ész kritikájában* — egyáltalán nem azon múlik, hogy az okság, amely a természet törvénye értelmében a determináns okokon keresztül határozható meg, a szubjektumban vagy azon kívül található [. . .]" A meghatározó fogalmak mindig csak belülről eredhetnek. „Okozatiságuk csak pszichológiai lehet." Az a mozgástér azonban, amely ily módon keletkezik, viszonylagos. A transzcendentális értelemben felfogott szabadság számára ezen az oksági láncon *belül* nincs hely: mindenfajta fizikai és pszichikus szükségszerűség a természet mechanizmusa.

A kiindulópontokból következően a világ megkettőzése ezt a szférát is jellemzi. Az ember mint *természeti lény* a tér és az idő, az okok és okozatok világához tartozik, ahol *nincs szabadsága.* Jóllehet Kant az emberi természet törvényszerűségeit nem azonosította a világegyetem, vagy általában az élővilág törvényeivel, a társadalmat „második természetként", a természettel rokonelvű zárt rendszerként jellemezte. Az „emberi természet" felfogásában e rendszer integráns része. E térben és időben létező, az empirikus lét szabályszerűségei által meghatározott ember a *homo fenomenon.* Csak a másik, „érzékfeletti világban", a *„magánvaló dolgok" szférájában szabad az ember*, itt választhatja meg autonóm módon tetteit, itt felel értük. E világ sem a tapasztalati, sem az elméleti tudományok számára nem

hozzáférhető: ez az *eszmények világa*. A létező emberiség eszméjével ily módon szemben áll az eszményi ember: a *homo noumenon*, más szóval az emberiség, „amilyennek *lennie kell*".

A gyakorlati ész kritikája egyik kulcstétele: a szabadság, a noumenon egész világa elméletileg levezethetetlen. E világ létét, érvényességét sem természettörvények, sem valami lehetséges tapasztalat nem bizonyíthatja. Az erkölcsi törvényt is csak a „*gyakorlat*", az „*akarati eljárás*" igazolja. A szabadság, az igazságosság létformája a *kellés;* Kant szavával: szabadságnak, igazságosságnak *lennie kell*, még ha a valóságban nem léteznek is.

Az emberi együttélés szabályozásának számos formája ismeretes: számos olyan elv, szabály van, amely valamilyen célképzethez vagy materiális javakhoz kapcsolódik. Ezek az empirikus létezés szféráját szabályozó elvek, szabályok azonban nem erkölcsi törvények, mert *heteronóm*, azaz *külső* erőként befolyásolják, regulálják magatartásunkat. E formula szervesen kapcsolódik a *feltételes imperatívusz* fogalmához. Kant értelmezésében ugyanis, ha az akarat olyan cselekvésre irányul, amelynek tárgya valamilyen akaratunkon kívül eső indíték, az imperatívusz feltételes. Az akarat itt nem önálló, gyakorlatilag csak *eszköz* funkciót tölt be: alárendeli magát valami *idegen célnak vagy dolognak.*

A *morális autonómia* feltétele: mindennemű érzelem, hajlam, boldogságigény radikális leküzdése, a feltétlen kötelességtudat. „A cselekvéseinkben rejlő összes erkölcsi érték lényeges vonása az, hogy a morális törvény *közvetlenül határozza meg az akaratot.*" A „közvetlenül" szót nem véletlenül húzza alá. Akaratmeghatározásunk ugyanis, ha *bármilyen jellegű* érzelem „közvetítő mozzanatként" motiválja elhatározásunkat, már hiába engedelmeskedik morális törvényeknek: Kant minősítésében e cselekvés csak legális és nem morális, vagy — más megfogalmazásban — „tartalmaz ugyan *legalitást*, de *moralitást* nem". Vagyis csak a kötelességből fakadó cselekedet abszolút értékű.

A moralitás csak az *autonómia* közegében valósulhat meg. E szintet az erkölcsi törvények önmagukért való tisztelete, a *kategorikus imperatívusz* — feltétlen parancs — érvényessége jellemzi. Az akarat minden másra való tekintet nélkül mintegy önmagát állítja. Az ilyen parancs csak a jóakaraton alapulhat.

A hasznossági elmélettől s minden materiális (szellemi értéket

tételező) erkölcstantól az akaratnak ez a „tiszta" formális értelmezése különbözteti meg Kant erkölcsfelfogását, legalábbis az említett két etikai művében. Értelmezésében ugyanis az akaratnak az anyaga (matériája) mindig csak az lehet, ami élvezetet képes bennem kelteni. Ez csak tapasztalás útján, *a posteriori* állapítható meg, s a dolog természetéből következően egyénenként változó. Így a cselekedet csak viszonylagos, feltételes értékkel rendelkezhet. Kant ebből azt a következtetést vonja le, hogy az akarat matériája nem lehet sem forrása, sem minősítője a cselekedet erkölcsösségének. A kötelesség tehát független minden tapasztalattól, céltól, várható következménytől: az mindig az „egyes cselekedetnek a törvény iránti tiszteletből való szükségszerűsége".

A gondolatmenetből világosan következik a kérdés: milyen törvényhez igazodik a *„tiszta kötelességteljesítés"*, a *„feltétlen kötelesség"*, mely kizár minden gondolkodást vagy mérlegelést, az az állapot, amelyben az Én függetleníti magát a természet törvényeitől, legyőzi szenvedélyeit, érzékenységét? Ez a törvény éppen a kategorikus imperatívusz. Minden feltételes imperatívusz tartalmát csak akkor ismerem meg, ha ismeretessé válnak a feltételek és a cél, amelynek megvalósítására törekednem kell. A kategorikus imperatívusz fogalmával együtt adott tartalma is, mely nem kötődik semmilyen tapasztalati célhoz, s amelyet legáltalánosabb megfogalmazásában Kant így határoz meg: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája egyszersmind általános törvényhozás elvéül szolgálhasson."

Kant törvénye tehát *formális*. De a formális elem maga is a priori adott, s csak a gyakorlati ész által ragadható meg. A formális elem ugyanis elválaszthatatlan a hatások általánosságának képzetétől, s ennyiben „természetelvű" s szerves alkotóeleme a kanti világkép racionalizmusának. Számára ugyanis a természetes egyenlő a törvényszerűen rendezett történéssel. Úgy véljük, a kategorikus imperatívusz másik formulájának — „Cselekedj úgy, mintha cselekvésed maximája akaratod által általános természettörvénnyé kellene hogy legyen" — ez a filozófiai alapja.

Az erkölcsi törvény végül a személy önértékének elvén alapul. Mint Kant írja: a javaknak ára, az erkölcsös lénynek méltósága van. Ezért az ember nem lehet a cselekvés eszköze, csak célja.

Innen a kategorikus imperatívusz harmadik formulája: „Cselekedj úgy, hogy sem személyedben, vagy akár másvalaki személyében

az emberiségre minden időben nem eszközként, hanem csak célként legyen szükséged."

Kant tételezése szerint éppen a feltétlen kötelesség emeli ki az embert a jelenségek világából, s teszi a *mundus intelligibilis:* az érzékfeletti, csak a szellemi intuíció révén felfogható világ részévé. Vagyis a kategorikus imperatívusz olyan törvény, amelyet az ember *magában való lényként* szab önmagának, s amely a jóakarat mindenhatóságán, az erkölcs autonómiáján alapszik. Ebben az értelemben, úgy véljük, megalapozott Heller Ágnes állítása: az intelligibilis ember nem más, mint az erkölcsi törvénynek engedelmeskedő ember, tehát az emberiség eszményével *adekvát* ember, az intelligibilis világ pedig egy olyan emberiség, melyet egyedül és kizárólagosan az erkölcsi törvény motivál. „A »*homo noumenon*« tehát nem valami megismerhetetlen szubsztancia, hanem regulatív eszme, az az érték, melynek bennünket cselekvéseinkben vezetnie kell." Maga Kant egyébként *A gyakorlati ész kritikájá*ban így fogalmaz: „A világot, ha megfelelne az összes erkölcsi törvényeknek [...], erkölcsi világnak nevezném; csak akkor gondoljuk intelligibilis világnak, ha elvonatkoztatunk benne az erkölcs minden feltételétől (céljától), sőt minden gátjától is. Ennyiben puszta eszme, de gyakorlati eszme, amely valóban hathat és hatnia kell az érzéki világra, hogy azt, amennyire csak lehet, megfeleltesse ennek az eszmének."

Kant idézett műveiben a „jóra irányuló szándék", a „kötelesség feltétlen parancsa" egyben az ember szabadságának is bizonyítéka. Ez azon a feltételezésen alapszik, hogy a kategorikus imperatívusz minden „eszes lényre" érvényes, s ezért kötelező. A gondolat a felvilágosodás rousseau-i hagyományához kapcsolódik. A *Társadalmi szerződés* egyik fontos motívuma: a szabadság legfőbb jellemzője, hogy az önmagunknak adott törvényeknek engedelmeskedünk.

A *szabadság* fogalma egyébként Kantnál az egész gondolati konstrukció szempontjából kulcsjelentőségű: az a priori és gyakorlati tétel szintetizálásának közvetítő kategóriája, érvényességük kritériuma. Minden szintetikus tétel csak úgy bizonyítható, ha a benne szereplő két fogalom — jelen esetben a gyakorlati ésszel rendelkező lény és a kategorikus imperatívusz — „egy harmadik által, amely mindkettőben bennefoglaltatik", kapcsolódik össze. S Kant rendszerében ez a szabadság, pontosabban a szabadság idézett pozitív fogalma: az autonóm akarat. Mert Kant szavaival: „Mi más lehet különben az akarat

szabadsága, mint az autonómia, azaz az akaratnak ama tulajdonsága, hogy önmagának a törvénye."

*Az ítélőerő kritikájá*ban, mely 1790-ben látott napvilágot, az erkölcs és a szabadság egy átfogó rendszer részeként definiálódik. A mű első bevezetésében írja: „Az emberi lélek minden képességét kivétel nélkül a következő három képességre vezetjük vissza: a *megismerőképességre*, a *tetszés és nemtetszés* érzésére és a *megkívánóképességre*." A képességek közötti különbségek nem látszólagosak. Azok a képzetek, amelyek a megismerőképességgel kapcsolatosak, „pusztán az objektumra és a képzetek viszonyára vonatkoznak". A tetszés és nemtetszés érzése az *ember ítélőerejének* manifesztálódása, „amely semmiképpen sem megismerés, de ezt még csak nem is teremtheti meg, noha feltételezhet ilyen meghatározó okot". Az ember megkívánóképessége az a priori megismeréshez, a *szabadság ész-fogalmához* kapcsolódik; „ebben az objektív meghatározásban egy, az akaratmeghatározásban bennerejlő érzésre bukkanunk".

A lelki képességek, a legfőbb megismerőképességek és az a priori elvek meghatározott „alkotásokkal" társulnak. A rendszert *Az ítélőerő kritikájá*nak bevezetésében Kant sematikusan így összegezi:

Lelki képességek	Legfőbb megismerőképességek	A priori elvek	Alkotások
Megismerőképesség	Értelem	Törvényszerűség	Természet
A tetszés és nemtetszés érzése	Ítélőerő	Célszerűség	Művészet
Megkívánóképesség	Ész	Célszerűség, amely egyszersmind törvény (kötelezettség)	Erkölcsök

Definícióval: „A természet tehát az értelemre, mint a *megismerőképesség* a priori elveire alapozza törvényszerűségét; a *művészet* a maga *célszerűségében* a priori *ítéleterő* szerint igazodik a *tetszés és a nemtetszés érzésére* való vonatkozásában; végül az erkölcsök (mint a szabadság produktumai) a *célszerűség* olyan formájának eszméje alá tartoznak,

amely általános törvénynek minősíti magát az *ész* meghatározó oka, a *megkívánóképesség* tekintetében. Azok az ítéletek, amelyek ily módon a priori elvekből erednek, és amelyek a lélek valamennyi képességének a sajátosságai, *elméleti*, *esztétikai* és *gyakorlati* ítéletek."

Jóllehet a filozófia felosztása elméletire és gyakorlatira már Arisztotelésznél megtalálható, Kantnál e felosztás teljesen új tartalmú. „[. . .] csak kétféle olyan fogalom van — írja idézett művében —, amely tárgyai lehetőségének ugyanennyi különböző elvét engedi meg: nevezetesen a *természeti fogalmak* és a *szabadságfogalom*. Mivel az előbbiek elvileg a priori tesznek lehetővé *elméleti* ismeretet, az utóbbiban viszont ebből a szempontból már magában a fogalmában csak egy negatív elv (a puszta szembehelyezési) rejlik, viszont az akaratmeghatározás számára szélesedő és ezért gyakorlatinak nevezhető alaptételeket állít fel, ezért a filozófiát joggal osztjuk fel két, elvei szerint egészen különböző részre: elméletire mint *természetfilozófiára* és gyakorlatira mint *morálfilozófiára* (így nevezzük ugyanis az ész gyakorlati törvényalkotását a szabadságfogalom alapján)."

A megkülönböztetés összefügg az okságí elv értelmezésével. Ugyanis „ha az okságot meghatározó fogalom természeti fogalom, akkor az elvek technikai-gyakorlatiak, ha pedig szabadságfogalom, akkor ezek morális-gyakorlatiak, és mert az észtudomány felosztásában teljességgel a tárgyaknak arra a különbségére vonatkozik, amelyeknek megismerése különböző elveket igényel, ezért az előbbiek az elméleti filozófiához tartoznak (mint természettanhoz), az utóbbiak pedig egyes-egyedül a második részt, nevezetesen (mint erkölcstan) a gyakorlati filozófiát jelentik".

Kant erkölcsfelfogásának megértése szempontjából kulcsjelentőségű annak pontos érzékelése, hogy a gyakorlati célszerűség elvét, amelyet „egy szabad *akarat meghatározásának* eszméjében gondolt el", *metafizikus* elvként tételezte. A *megkívánóképességnek* mint *akaratnak* a fogalmát ugyanis — lévén hogy az nem tartozik a transzcendentális prédikátumokhoz — még empirikusan leírhatónak tartotta, kapcsolatukat azonban — s ez a lényeg — empirikus kiindulópontból nem vélte értelmezhetőnek.

Joggal merülhet fel a kérdés: miért és hogyan tükrözte e látszólag steril gondolati építmény a *polgári erkölcs antinomikus szerkezetét?* Mi magyarázza Kant hatását, miért tekinthető műve határkőnek az etikai gondolkodás történetében? S végül: jelen van-e, s ha igen,

milyen értelemben a tragikum Kant erkölcstanában, amelyet számos jellemzője szerint mindenekelőtt a szigorúság, az érzelemmentesség és a formalizmus jellemez?

Kant vitathatatlan érdeme a *javak értékei* és az *erkölcsi értékek* finom fogalmi megkülönböztetése. E megkülönböztetés azonban a történelem, a megismerés és az erkölcs metafizikus elkülönítésével társult. S az érdek- és értékviszonyok elhatárolása legalább annyira értékelendő az etikai gondolkodás történetében vissza-, mint előrelépésnek. Az érdek- és értékviszonyok valóban nem azonosíthatók, de nem is különíthetők el mereven: feltételezik egymást, átcsapnak egymásba. Az érdek kiiktatása az erkölcs tartományából nem kevésbé vitatható, mint az erkölcsnek az érdekviszonyokra való egyszerű visszavezetése. Tartalmilag is, fogalmilag is. Mert merev elkülönítésük az osztályerkölcs, a nemzeti-etnikai hovatartozás-tudat legfontosabb történeti-metodológiai alapjait kérdőjelezi meg, elhalványítja az erkölcs *társadalmi* jellegét, s ellenkező előjelű redukcióhoz vezet: „tiszta akarati viszonyokra" korlátozza azt, ami a valóságban érdekeknek, ideológiának, társadalmi megismerésnek, tudati objektivációknak s az egyén cselekvését belülről motiváló gondolati, akarati, érzelmi hatásoknak az eredője. Az érdek és erkölcs kanti értelmezése a történelmi szituáción túlmutató gondolati erényei ellenére ezért jelentett a francia materialistákhoz képest visszalépést is.

Kant etikájának sajátos kétarcúságát: azt az érzékenységet és magabiztosságot, amellyel kimutatja, hogy a valóság nem rejti magában az erkölcsi eszményt, hogy a „hasznos" nem „erkölcsös", másrészt etikájának formalizmusát e történelmi időszak jellegzetességei magyarázzák. A Van és a Legyen antinómiája Kantnál *egyidejűleg* fejezte ki a korabeli német polgárság gyakorlati erőtlenségét és szabadságvágyát. „[...] a »van« és a »legyen« etikai szembeállítása Kant és Fichte korában — írja V. F. Aszmusz *Marx és a polgári historizmus* című könyvében — a *reális társadalmi* konfliktusok tudatosulásának és annak az ellentmondásnak az elméleti formája volt, amely a radikális burzsoázia gyakorlati feladatai és a feudális, bürokratikus társadalomban elfoglalt jogi helyzete között fennállt. [...] Ezért a klasszikus német filozófiai idealizmus lényegében nem volt más, mint a »francia forradalom német elmélete« — ideológiai burok, amelyben a haladó német burzsoázia nemcsak tudatosította társadalmi létének konfliktusát, hanem amelybe ugyanakkor ideális formában —

mint erkölcsi absztrakciókat, mint jogi és államelméleti elvonatkoztatásokat — kivetítve, *hőn óhajtott politikai felszabadulásának formáit* vitte át. Épp ezért a klasszikusok esetében etikájuk parancsoló jellege azt a követelményüket fejezte ki, hogy az *egyén mindentől függetlenül teljesítse erkölcsi kötelességét, szentesítse és valósítsa meg autonómiáját, védelmezze méltóságát.*" (Kiemelések tőlem. — *H. T.*)

Kant sterilnek tetsző etikája tehát csak látszólag független a kor drámáitól, a társadalmi gyakorlat profán ellentmondásaitól. Igaz, kinyilvánított elveiben nem a fennálló társadalmi-erkölcsi valóságra épített, sőt inkább az erkölcsiség „önértékének" a tapasztalástól való teljes függetlenségét, minden tapasztalást megelőző jellegét hirdette. Maximáit olvasva úgy tetszhet, nem társadalmi morált hirdet; az erkölcsi törvényt az *egyéni* lelkiismeret közvetlen belátásaiban szólaltatja meg, s ilyenformán egy ideális erkölcsi világ: a *mundus intelligibilis* törvényeit, nem a társadalom, nem valamilyen létező közösség erkölcsi gyakorlatának ellentmondásait tükrözi. A valóságban azonban etikája mélyen a polgári létben gyökerezik: műveiben a korabeli német polgárság vágyait, politikai cselekvésképtelenségét, romantikus illúzióit szembesíti a francia és angol tapasztalatokkal: a hasznossági elv lehangoló szenvtelenségével, a természetadta közösségek felbomlásának, a társadalom atomizálódásának következményeivel. A Legyen kategóriájának középpontba állítása e logikailag klasszikus tisztasággal felépített rendszerben fonákjáról tükrözi a polgári lét realitásait.

Kant a német felvilágosodás egyik úttörőjeként az *emberiség eszméjét* tartalmas absztrakciónak tekintette, rendszerében ez az eszmény erkölcsi törvényként szembesült a fennállóval, a *létező emberiséggel.* E két világ gyökeres és szinte minden átmenet nélküli elválasztása: a *végletes realizmus* és az *abszolút értékek* igénye vitathatatlanul tartalmazott tragikus elemeket. Etikájának az is tragikus mozzanata — s ennyiben Pascal utódaként is jellemezhető —, hogy megalkuvás nélkül tükrözi a boldogságigény és az erény ellentmondását. De úgy véljük, hogy Goldmann és — más kiindulópontból, más gondolati összefüggésben — Fehér Ferenc egyoldalúan nagyítja ki Kant gondolati rendszerének e valós mozzanatát. Fehér *Az antinómiák költője* című Dosztojevszkij-monográfiájában például ezt írja: „Kant etikájának sokszor támadott alapszerkezete azért transzcendálhatatlan a polgári társadalom keretein belül, azért fejezi ki a legnyíltabban a

polgári individuum válságának alaptényezőit, mert megfelel a polgári etikai és axeológiai »szituációk« két legfontosabb összetevőjének." „Mert — folytatja gondolatmenetét — egyrészt: ha nincs közösség, amely életfolyamataiban testesíti meg az összes értéket, és saját struktúrájában, annak tagolt és közvetlenül átlátható elrendeződésében fejezi ki az értékhierarchiát, akkor kikerülhetetlenné válik az ember *megkettőződése* »természeti« ösztönzésre és a »szent« emberiséget megtestesítő erkölcsi lényre [. . .]"

Úgy véljük, Kant etikája nem ilyen egyjelentésű. Mindenekelőtt vitatható az az állítás, hogy Kant etikájának alapszerkezete transzcendálhatatlan a polgári társadalmon belül, s hogy ezért ez fejezi ki a legnyíltabban a polgári individualizmus válságának alaptényezőit.

Úgy véljük, Goldmann is, Fehér is mai viták tanulságait vetíti vissza, amikor a tragikus életfilozófiák előfutáraként jellemzi Kantot. Nagy erényük, hogy meggyőzően bizonyítják Kant érdemeit az olyan antagonizmusok tudatosításában, amelyek mindegyik eleme „egyszerre *elégtelen* és *szükségszerű*". Ám a teória és gyakorlat, teoretikus ész és gyakorlati ész, érzékiség és erkölcsiség, formális és materiális etika elkülönítését Kantnál nemcsak és nem is meghatározóan a polgári társadalom értékrendjének maradéktalan elutasítása magyarázza.

Az érzéki és a morális (szellemi) ember szembeállításának egész problémaköre sokkal jobban beágyazódik a kor szellemi harcaiba. Nem értelmezhetjük például érvényesen a kanti etika sajátos szigorát, ha nem ismerjük a német parasztháború, a különböző aszketikus mozgalmak történetét s a protestantizmus hatását Kant világlátására. Lukács György *A fiatal Hegel* című munkájában elemezte meggyőzően, hogy a klasszikus német idealizmus, amikor „ismeretelméletileg és morálisan egyaránt az ember érzéki és szellemi tulajdonságainak merev és antagonisztikus szembeállításából indul ki, akkor kétségtelenül ennek a fejlődésnek az örököse". A teljes ember, a harmónia elvesztése a kor valamennyi jelentős gondolkodójának életművében tükröződik. Schillernél, Goethénél e probléma — másmás hangsúlyokkal — ugyanúgy megjelenik, mint Fichténél. „Hozzájárul még ehhez az is, hogy a valóságban maga a tőkés munkamegosztás is az egyes emberi tulajdonságok és képességek specializálódására és szétválására vezet, arra, hogy miközben az egyik tulajdonság kifejlődik, a másik elkorcsosul."

Az antinomikus szerkezetben kifejezésre jutó kritikai mozzanatot

Lukács is méltányolja, de következtetése az antinómiák kanti (és fichtei) értelmezéséről és funkciójáról egészen más irányú. „Kant és Fichte szemében ez a szétválás a morálon belül egyszerre kifejezése és filozófiai eszköze annak, hogy bírálatukat, amelyet a kor emberének erkölcséről mondanak, egyesítsék a polgári társadalom igenlésével. A »kategorikus imperatívusz« tisztán szellemi szférájában Kant, majd pedig Fichte megalkotják a polgári társadalom eszményképét [...] Ily módon a valóságos polgári társadalom minden ellentéte és ellentmondása az érzéki embernek és az erkölcsi embernek, a homo phaenomenonnak és a homo noumenonnak az ellentétére redukálódik. Ha tehát az emberek tökéletesen alávetnék életüket az erkölcsi törvénynek, akkor a társadalomban nem volna semmiféle konfliktus vagy ellentmondás." Lukács olvasatában tehát a hangsúly nem azon van, hogy Kant antinómiái „a legnyíltabban fejezik ki a polgári individuum válságának tényezőit", vagy hogy Kant etikájának alapszerkezete transzcendálhatatlan a polgári társadalom keretein belül. Ellenkezőleg: „E morális szféra filozófiai koncepcióját csak az teszi lehetővé, ha a polgári társadalom valamennyi morális problémáját átváltoztatják a »gyakorlati ész« formális követelményévé."

Kant autonóm etikája nem vallási princípiumokra épült. De Pascal „rejtőzködő istenét" Goldmann nem alaptalanul fedezi fel Kant rendszerében. Mert az isten az ő etikájában nem törvényadó: a törvény *formális* ténye posztulálja Kant istenét. A láthatatlan és mégis jelenlevő istenről szól, mikor *A tiszta ész kritikájában* a keresztény erkölcstant jellemzi: „[...] ha bölcselmi oldaláról szemlélem a keresztyén erkölcstant, akkor, összevetve a görög iskolák eszményeivel, a következőt látom: a *cinikusok*, *epikureisták*, *sztoikusok* és a *keresztyének* eszméi ezek: a *természetiség*, *okosság*, *bölcsesség* és a *szentség*. Azt az utat illetőleg, amelyen ide elérünk, abban különböznek a görög bölcsek egymástól, hogy míg a cinikusok ehhez *közönséges emberi értelmet*, addig a többiek csak a tudomány útját, így mind a ketten *természeti erők* puszta *használatát* elégségesnek tartották. A keresztyén erkölcs, mert parancsai (amint annak lenni is kell) oly tiszták és kérlelhetetlenek, megfosztja az embert a bizakodástól, hogy annak teljesen megfelelhetne, legalábbis itt a földi életben. Azáltal azonban újból fölemel, hogy remélnünk engedi, hogy mindazt megnyerjük más oldalról, akár tudjuk, akár nem, mily úton, ami saját *erőnktől* nem telik, ha oly jól cselekszünk, amint az erőnktől telik."

Kant utolsó írásaiban, mindenekelőtt *A vallás a tiszta ész határain belül* című művében (1793) és *Az erkölcsök metafizikájá*ban (1797) nemcsak a tolerancia, a harmóniaigény erősödött, de a „magasabb szervező értelem" hiányának tudata is. A jakobinus diktatúra drámai figyelmeztetés volt Kant számára, hogy a szubjektív akarat mitologizálása, a rigorózus erkölcselv feltétlen parancsként való érvényesítése milyen súlyos következményekkel járhat.

Az önmaga által megkonstruált rendszerből kilépve, *A vallás a tiszta ész határain belül* című írásában a formális etika tanát a vallás felé nyitja meg, az „általános emberi kötelesség" példaképévé emelve Jézust. E műben Jézus a „morális tökéletességnek", az „erkölcsi érzület tisztaságának", a „jó princípiumának" a megszemélyesített eszménye. A jó princípiuma ugyan az emberi nem kezdetétől fogva „leszállt az emberiségbe", de „csak Jézus személyében testesült meg valóságos emberben mindenki számára való példaként, s azóta csak azok nevezhetik magukat Isten gyermekeinek, akik hisznek benne". Ha erről az elképzelésről lehántjuk a misztikus burkot — vallja Kant —, „szelleme és racionális értelme minden világban és minden időben gyakorlatilag érvényes és kötelező erejű, ugyanis minden emberhez elégségesen közel áll ahhoz, hogy megismerhesse belőle kötelességét. Értelme az, hogy semmi más üdvösség nincs az ember számára, mint az, hogy az igazi erkölcsi alaptételeket érzületei legmélyébe fogadja."

ETIKUM ÉS ÉRTÉKFILOZÓFIÁK. A LEGYEN ÉS A VAN DUALIZMUSA

Kant nem magányos hérosza a klasszikus német filozófiának. Önkényes korlátozás tehát részünkről, hogy Hegel, Fichte és Schelling etikai nézeteiről vagy Schiller és Goethe erkölcsfelfogásáról érdemben nem ejtettünk szót, mint ahogyan az is önkényesnek tekinthető, hogy a századforduló és századunk etikai irányzatait jellemezve nem vagy csak érintőlegesen szólunk Kierkegaard-ról, a „magára hagyott én" fenomenológusáról, Nietzschéről és Dosztojevszkijről, akiket joggal tekintenek a modern egzisztencializmus előfutárainak. Írásaikban talán plasztikusabban, életesebben fogalmazódnak meg annak a kornak ellentmondásai, amelyben — Kierkegaard szavaival — a család és a nemzetség, az állam és egyház elveszti összes objektív fogalmait,

amelyben „a vétek bűn lesz, a fájdalom bűnbánat", s a klasszikus értelemben vett tragikum is megszűnik. Az is nehezen indokolható, hogy nem szólunk Lev Tolsztojról, akinek páratlan mélységekig hatoló művészi és gondolkodói érzékenysége s egész életútja — Török Endre szép szavaival — az ember belső határtalanságának személyes bizonyítéka.

Könyvünkben azonban e folyamatok hatását az erkölcskép változásaira — jóllehet tudjuk, nyelvezetük szárazabb, elvontabb — az *értéketika* és a *pozitivizmus* segítségével kívánjuk dokumentálni. Úgy véljük, hogy a gondolatmenetükben később középponti szerepet játszó szerkezeti jellegzetességek fogalmi elemzéséhez ezek nyújtanak több fogódzót.

A kép e szűkebb sávban sem lesz teljes. Az újkantiánus iskola felfogását egyetlen gondolkodó, a badeni iskolához tartozó Heinrich Rickert példáján szemléltetjük s azt is vázlatosan; részletesen csak Max Schelerről, a materiális értéketika reprezentánsáról szólunk. S e mű keretei között szükségszerűen egyoldalú lesz a pozitivizmus rajza is.

Rickert értéktanának alapfogalmai

Az újkantiánus iskolák székhelyei a német egyetemi városok. Németországot az 1880—1890-es években — az újkantianizmus születésének és gyors elterjedésének éveiben — az ipari kapitalizmus dinamikus fejlődése, az expanzív külpolitika jellemzi. A gazdaság fellendülése azonban a társadalmi életben és a politikai rendszer fejlődésében sajátos feszültségeket szült: a „német mizéria" úgy szűnt meg, hogy más alakban újratermelődött. Megszűnt, amennyiben létrejött az egységes német állam, s újratermelődött, mert az ún. poroszutas fejlődés következtében a mezőgazdaságban megőrződtek a junker birtokok, s mert az iparosítás és a modernizálás ellenére — Dahrendorf ironikus szavait idézve — „az állam rejtett igazsága mint az erkölcsi eszme valósága egy porosz protestáns hivatalnokokból, katonákból, diplomatákból és nemesi földbirtokosokból berendezkedett osztálynak az uralma volt."

Németország az ezekben az években korszakváltást átélő világkapitalizmus része. A német bölcseletet nyilvánvalóan nemcsak a belső folyamatok szituálják, hanem az imperializmus új realitásai is, akárcsak az a tény, hogy a Párizsi Kommünt követő évtizedekben a marxi

életműben testet öltő szellemi kihívás érzékelhető történelemformáló erővé vált. Az etikai gondolkodást pedig alapvetően meghatározta az egyetemesnek tetsző értékválság, az a tény, amelyet Nietzsche klaszszikus tömörséggel így fogalmazott meg: „az Élet nem lakozik többé az egészben", „Isten halott". Az öröknek és szentnek vélt igazságok átértékelhetők, tehát „értékteleníthetők is, vagyis létrehozhatók és megsemmisíthetők, azaz emberi termékek, akaratlagosak, mint a gondolatok és fantáziák".

Rickert tudományos munkássága sokirányú: a kanti filozófiai hagyomány számos elemét újította fel, s munkásságában — a termékenyítő viták eredményeként is — sok az eredeti elem. Mi egyetlen kérdésre összpontosítjuk figyelmünket: milyen érvrendszerrel kísérelte meg igazolni az újkantiánusok e jellegadó képviselője a polgárság léthelyzetét legitimáló kulturális-erkölcsi értékek érvényességét?

Egy tudománytörténeti tényt mégis előlegeznünk kell: Rickert olyan korban élt, amelyben a társadalomtudományok tudományos hatékonyságába vetett hitet egyaránt megingatta a természettudományok gyors fejlődése s a pozitivista történettudomány válsága. Sokan az értékválság egyik forrásának tekintették e tudományok módszertani megalapozatlanságát. Rickert a válság feloldása érdekében visszanyúl a kanti hagyományhoz, s kinyilvánítja: a megismerés logikai formája hozza létre a maga tárgyát. Más szóval — ahogyan Aszmusz megfogalmazza — „a természettudomány és a történelem ellentéte elsősorban *logikai* ellentét, és semmi köze a természet és a szellem tárgyi ellentétéhez". A természettudományos módszer a vizsgált jelenségek általános és ismétlődő vonásainak kifejezésére szolgál, a történelemtudomány viszont egyszeri és megismételhetetlen egyedi vonásaikat rögzíti. A fogalomképzésben nem a tárgy „materiális" tartalma a meghatározó, hanem a *teleologikus elv*. Ily módon a természettudomány és a történelem ellentéte két különböző „feladatkijelölés" következménye. A történettudománynak a saját célkitűzéseinek megfelelően kell kialakítania egy a priori nézőpontot. E gondolat jegyében erősödik fel az irracionalizmus a történeti tudományokban.

Rickert mindenekelőtt a társadalmat és a történelmet vonta ki az objektív törvények hatóköréből. „Csak az egyedi történik meg voltaképpen — írja *A természettudományos fogalomalkotás határai* című írásában —, az individuálisban élünk." Más szóval csak mint individuumok vagyunk valóságosak, s az, amit *valóságosnak* nevezünk, „mindenütt

egyedi abban az értelemben, hogy egyetlen a maga nemében". Az *általánosnak* nincs valóságos léte.

A tudományok ezen osztályozását azonban önmagában nem tartotta kielégítőnek. „Hogy a tudományokat két nagy csoportra oszthassuk föl, a formai különbségeket a tartalmiakkal kell egybekötnünk — írja *Kultúrtudomány és természettudomány* című művében. — Ha ugyanis a természetet elnevezzük egyetemesen fölfogott valóságnak, akkor ezzel egyúttal a természettudományi fogalomalkotás elve is világos előttünk. Ha ellenben a történelmet elnevezzük az egyediség szempontjából vett valóságnak, akkor meg éppen nem következik be az előbbi eset." A történeti tudományoknak be kell vezetniük a formai szempontok mellett a *tartalmi* szempontokat: figyelniük kell az értékvonatkozásokra, amelyek a *kultúra* létszférájában tárgyiasulnak.

E „vonatkozások" közvetlenül átvezetnek az erkölcs világába s érzékelhetővé teszik, hogyan építi fel Rickert azt az „aranyhidat", amelyre föllépve a kor polgára a valóság fölé emelkedhetik. Rickert értékfelfogása több szálon kapcsolódik a kanti kriticizmushoz. De nemcsak értelmezi, hanem módosítja és új elemekkel is kiegészíti a kanti hagyományt. A választóvonalat Legyen és Van között megőrzi: a *lét* és az *érték* Rickertnél két egymástól független tartomány. De nála az értékvilág *objektív;* az értékek az értékelésektől független rangsorba rendeződnek.

A lét fogalmához hasonlóan Rickert az értéket olyan általános kategóriának tekinti, amely a tudat számára valami végsőt jelent, s ezért meghatározhatatlan. A meghatározhatatlanság azonban nem szünteti meg a kérdést: ha az értékek forrása nem a szubjektum, s ha a társadalmi létszféra sem szülőhelyük, milyen úton ismerhetők fel, hogyan válnak magatartásunk meghatározó törvényeivé? Továbbá: ha az érték és a lét külön tartomány, vagyis az érték „nem-létező", hogyan értelmezhető és bizonyítható az értékek objektív mivolta?

Rickert „többjelentésű" fogalmak megalkotásával kívánja áthidalni az értékek státusa körüli nehézségeket. Ilyen többjelentésű fogalom: a Világ (világegész), amely magába foglalja a *„létezőt"* — a természetet, a tárgyak s az emberek világát — és a *„nem-létezőt"*, a jelenségeknek azokat az „alaktalan csoportjait", amelyek megfoghatatlanságuk ellenére tárgyai gondolkodásunknak. A világértelmezés akkor teljes, ha egyesíti e síkokat; a *valóságot* (Wirklichkeit) és a *nem-valóságost*, az irreális értelmet (Sinn als Unwirkliches).

E gondolatot variálva jut el Rickert az értékjelenségekhez, amelyek fontos alkotóelemei a nem-valóságok világának. Az értékeknek épp az a jellemzőjük, hogy *„nincs létük, csak érvényességük"*.

Rickert az értékek világa és a valóság létsíkjai közötti érintkezés két változatát dolgozta ki. Ha az érték objektív képződményekkel egyesül, ezek *javak* (Güter) alakját öltik. Az alannyal való egyesülésük az *értékelés* aktusában valósulhat meg.

Itt jutunk el a kultúra rickerti fogalmához. Mert a „javak" a *kultúra* intézményesült formái. Ismert alakjaik: a tudomány, a művészet, a vallás, az erkölcs, a jog, illetve olyan feltételezett vagy valós képződmények, mint „a szabad személyek közössége". E „javakat" a hozzájuk tapadó és „egyén feletti" jelentést hordozó *értékek* éltetik. Az értékelő aktus szerepe a javakban rejtetten jelen levő *„immanens jelentés"* felszínre hozása.

A rickerti gondolatmenet belső ellentmondása: az értékelő egyén az immanens jelentést csak az általa *nem ismert* érték felől értelmezheti, miközben az érték felé a jelentésen keresztül vezet az út. Mert Rickert értelmezésében maga a *valóság érték- és jelentésnélküli*. Csak az értékelő alanyi aktus építhet hidat a valóság és az érték között s kölcsönözhet jelentést a történésnek. Az immanens jelentés tehát nem a dolgok természetes sajátja. Ez is ellentmondás, s az immanencia sajátos értelmezésére utal.

Az említett ellentmondással függ össze, hogy Rickert értéktanában a *„jelentés"* nem érték, csak olyan valami, „ami az érték felé mutat". Mert az értékelő aktus által felidézett jelentésben válik élővé a nemlétező, mint ahogy rickerti nézőpontból az alany is csak akkor „él" (személyiség), ha értékel. Más szóval: a szubjektum *erkölcsi* létét nem pszichikus, hanem axiológiai törvények magyarázzák.

A lét és az érték síkjainak és kategóriáinak elhatárolása szempontjából Rickert a negáció műveletének tulajdonít jelentőséget. A kettő közötti különbséget értelmezhetővé teszi, hogy beszélhetünk a lét tagadásáról, de értelmetlenség a *„negatív-lét"* feltételezése. Ezzel szemben az értéket nemcsak tagadhatjuk, de felállíthatunk negatív értékeket is, amelyeket Rickert negatív vagy *nem-értékként* (Unwert) jelöl. Példa: az „emberi" és a „természetes" fogalma. Ha e fogalmaknak ontológiai jelentést tulajdonítunk, a tagadás tartalmatlanná teszi őket. Ha ezzel szemben az *emberi (embertelen)* vagy a *természetes (természetellenes)* fogalmát értékelő jelleggel használjuk, tagadásukkal is tartalmas fogalmakat kapunk.

A megismerő értelem hibázhat; Rickert nem tartja elégségesnek, nem is szólva az emberi érzelmekről, amelyek rendkívül képlékenyek. Az érték objektivitásának bizonyítása kiegészítő műveleteket, az egyénen túlmutató vonatkoztatási pontokat feltételez. Rickert ennek érdekében a kanti *„általában vett tudat"* (Bewusstein überhaupt) fogalmát kiterjeszti az értékvilágra is, megkonstruálva az ún. „transzcendentális szubjektumot".

Rickert — az értékek objektivitását hangsúlyozandó — kidolgozta a javak és értékek táblázatát, s rangsorolta azokat. Az erkölcsi értéket az általa is feltételesnek tekintett hierarchia legalsó fokán helyezte el. Az erkölcsi értékek jellegzetessége, hogy — a logikai értékekhez hasonlóan — befejezetlen sort alkotnak: teljességük a végtelenben rejlik.

A „véghez nem vitt totalitás" lépcsőfokán az etika az aktivitás tartományát határolja körül. E tartományban az „érték" az erkölcsösség, a „javak" a szabad személyek közösségei. Az „alanymagatartás" pedig az autonóm cselekvés alakjában jelentkezik.

Valamennyi, Rickert által jellemzett érték közül az erkölcsi értékek érzékeltetik legerőteljesebben az értékvilág és a valóság közötti távolságot. Mindenekelőtt az erkölcs vonatkozása a valóságra nem szükségszerű: az erkölcsiség kötelező marad akkor is, ha senki sem alkalmazkodik hozzá. Mint Rickert írja: „az *»értékérvényességek« nem tartoznak sem a »külső«, sem a »belső« világhoz, sem a reális szellemhez, sem az akcióhoz, sem a passzióhoz, sem az akarathoz, sem a képzethez*".

Kínai fal választja el az erkölcsi értékszférát a racionális megismerés folyamatától is; az erkölcsi meggyőződés nem ismeretekre épül: *az erkölcsi kellés az ember által megérzett, átélt, irracionális értékélményen alapul.* Rickert rendszerében nem az érték és a valóság, hanem az érték és a norma között van megfelelés: minden értékfelismerésből az egyedül helyes viselkedés kötelessége folyik.

A gondolati konstrukció kész, az aranyhíd felépült. A fogalmak jelentésárnyalatai gondosan elhatároltak, a részletek finoman megmunkáltak; a stílus száraz, de feszes, méltóságteljes. A tragikumra érzékeny kanti géniusz azonban ugyanúgy hiányzik e márványhideg gondolati konstrukcióból, mint a *minden* emberben közös lényeg keresésének pátosza. Rickert újításai nem gazdagították, ellenkezőleg: elszegényítették a kanti etikát. Rickert értékfelfogását jellemezve Aszmusz joggal állapítja meg: „A rickerti elméletben rejlő kanti formalizmus legkényszeredettebb és legbefejezettebb formáját az értékelmélet-

ben nyeri el." Kant etikája „az emberi individuum méltóságának radikális apológiája" volt, „amely mögött a francia forradalom által felzaklatott német polgár konkrét, történelmi személye rejtőzött és érvényesült", Rickert „a porosz-protestáns hivatalnokok, katonák, diplomaták és nemesi földbirtokosok" világlátásának, biztonságigényének kifejezője. Etikája azon a tárgyilagosnak ható, cinikus feltételezésen alapszik, hogy az etikai-társadalmi értékeket a társadalmi gyakorlatban sehol és soha nem lehet megvalósítani. A társadalmi-történelmi valóságban önmagát szüntelenül felsebző egyén Rickert értéktanában metafizikus „vigaszt" talál. A vigasz legbiztonságosabb forrása a vallás. De ez a vallás nem Pascal vagy Kant vallása: Rickert istene szelíd és könyörületes.

Max Scheler materiális értéketikája

Max Scheler egy későbbi kor szülötte. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* első fejezetei az első világháború előtti évben jelentek meg, a folytatás már a világháború apokaliptikus időszakában látott napvilágot. Fontosabb antropológiai, tudásszociológiai írásai az októberi forradalom, a nyugat-európai forradalmi hullám, majd az azt követő viszonylagos stabilizáció idején íródtak, s eme új hatalmi egyensúly céljait szolgálták.

Scheler a válságtudat elmélyülésének tényeit is közvetlenebbül érzékelte. Az 1910-es években már elkezdődött a Kierkegaard-reneszánsz, tetőzött Nietzsche népszerűsége, Dosztojevszkij igézetében éltek a fiatal nyugat-európai értelmiségiek is. S gondolataikat a szélesebb kisugárzású irodalom és művészet is visszhangozza. Milyen csillagzat jegyében tájékozódhat az ember, ha elfogadja a kierkegaard-i iróniát, amely *„végtelen és abszolút negativitás. Negativitás*, mert a tagadáson kívül semmit sem tesz, *végtelen*, mert nem ezt vagy azt a jelenséget tagadja, *abszolút*, mert az, aminek nevében tagad, magasabb valami, ami nincsen" — ez Scheler dilemmája. S milyen bizonyosságok jegyében utasíthatja el Nietzsche egyetemes szkepszisét, aki talán mindenkinél jobban ismerte az „etikai kozmosz bőségét", de tudatosan „porlasztotta" azt szét a történelmi relativizmusban? Scheler felismerte, hogy e nyugtalan korban nem elégséges a „vissza Kanthoz" jelszó. Nemcsak azért, mert Kant „fenséges erkölcsi építményének" ironikus nietzschei

bírálata visszhangra talált, hanem azért is, mert valóban sebezhető pontokon támadta a „gyakorlati ész" posztulátumait; egy „logikai túlvilág", úgy tetszett, már nem elégséges a megfékezhetetlen indulatok ellensúlyozására. Scheler tehát érzékelte a „tragikus tudat" reneszánszát és azt is, hogy különösen a fiatalabb értelmiségi nemzedékben erősödik a megváltás-igény.

A mindennapokban ugyanakkor nem csökkent, sőt erősödött az utilitarizmus, a gyakorlatias „üzleti szellem", a technokrata logika pedig az erkölcsi értékkel szemben közömbös pozitivisztikus világlátást erősítette. A „kapitalista konkurrencia rendszerét" — maga is úgy vélte — a régi érvekkel oltalmazni nem lehet és nem is érdemes. Mint írta: „A figyelem számára nem az fog világosan értékkel bírni, amit valaki *birtokol*, hanem az, amije másokkal összehasonlítva nincs (ha politikailag és jogilag egyaránt várományosai lehetnek az illető jószágtömegnek). Ugyanez áll a találmányok és a civilizációs javak értékének tudatára — ezeket csak a régiről az újra való átmenet során fogadják »hálálkodva«, mint értékeket ekkor emelik ki őket érezhetően, egyébként azonban hálátlanul használják, szinte a levegőhöz és a térhez hasonlóan. [...] Ettől azonban maguk az értékek még nem »szubjektívek«. S csak mivel az az értékekkel szembeni magatartás különösen *nagy* mértékben megfelel a kapitalista konkurrencia rendszerében élő ember uralkodó érték-átélés-struktúrájának — éppúgy, mint a mechanikus létfelfogás a lét uralkodó átélés-struktúrájának —, csináltak belőle értékmetafizikát [...] Az értékek átélésének említett struktúrája azonban valójában nem a szellem vagy az emberi szellem valamiféle »természettörvénye«, hanem a történelmi ember felhalmozódott *bűne*."

A jószágetikák kanti és újkantiánus bírálatát Scheler ezért ítélte változatlanul időszerűnek, a céletikákkal szembeni ellenérveiket pedig különösen a szocializmus erősödő vonzása miatt tartotta felidézendőnek. Nem a társadalom alapzatát akarta megváltoztatni, mert úgy vélte, hogy a magántulajdonra épülő társadalmi rend szellemileg megújhodhat, leküzdheti a tárgyfétisből következő „értékvakságot" és „értékpazarlást", a „szolidaritás elve" túlsúlyba juthat az „individualisztikus verseny- és irigységelvvel" szemben. A kapitalizmussal szemben alternatívát kínáló marxizmusnak is adresszálja szavait: „Ha a materiális értékeket csak valamiféle céltartalmakból bogozhatnánk ki, vagy valami csak akkor lenne értékes, ha valamely cél *eszközeként* lenne felfogható, akkor *eleve* el kellene vetnünk minden

kísérletet egy materiális értéketika kiépítésére. Már csak azért is, mert ez a cél (például a közösség jóléte) *maga* már *nem* tarthatna igényt arra, hogy »erkölcsi értéknek« tekintsük, hiszen ez utóbbi csak a célra való *vonatkozásban jönne létre*, s értelmének egyedüli alapja *az* lenne, hogy olyan eszköz, amely ezt a célt szolgálja."

Ezért nem tartotta kielégítőnek az újkantiánus értéketikák reformkísérleteit. Mert a badeni iskola képviselői — mindenekelőtt Rickert — egy „logikai túlvilágra" alapozták értékfelfogásukat, gondolkodásuk tengelyében megmaradt a „gyakorlati ész", az értékek transzcendens értékekként tételeződtek. Megőrződött tehát a Legyen és a Van dualizmusa: értékeik a valóságon kívül — elérhetetlen magasságban — honoltak, s ezért nem ábrázolták a személyiségnek mint az értékek evilági hordozójának drámáját. E dualizmust — mint bizonyítani igyekszünk — érdemben Scheler sem haladta meg. Érvelése azonban a korigényeknek megfelelően árnyaltabb, életesebb, számos ponton valóban megkísérli a létszférába való behatolást. A XX. század emberének *tartalmi* orientálása érdekében építette fel a „materiális értéketikának" a gótikus katedrálisok geometriai szabályszerűségére emlékeztető építményét.

A „materiális" megjelölés Schelernél nem anyagelvűségre utal. Az értékek „anyagi" jellege nem jelent mást, mint konkrét tartalmi meghatározottságot és az értékek szigorú rangsorolását. (Scheler az etikai elméletek két nagy csoportját különböztette meg: a tartalmi és a formális etikákat. A formális etika reprezentatív képviselője Kant; a tartalmi etikák családjához sorolták Scheler előtt a cél- és a jószágetikákat. A materiális értéketika is tartalmi etika, de ellentétben a cél- és jószágetikákkal, olyan értékprincípiumokon alapszik, amelyek függetlenek a más-más alakban vegetáló társadalmak konkrét emberétől és annak értékítéleteitől. Scheler tehát gondolati kiindulópontként elfogadja, hogy az értékek ideális világa jelen van mindennapjainkban, de lelőhelyükként nem a „dolgok", nem a társadalmi kapcsolatok, nem a társadalom által kitűzött célok világát jelöli meg.

DOLOGI ÉRTÉKEK, ÉRTÉKDOLGOK

Mielőtt az *erkölcsi* értékek scheleri értelmezését felidéznénk, vizsgáljuk meg, hogyan különíti el a *jószág* vagy *javak*, a *dologi értékek*, *értékdolgok* és a *tiszta értékminőség* fogalmát.

„Az összes értékek (a »jó« és a »rossz« értékei is) anyagi minőségek,

amelyek a »magasabb rendű« és »alacsonyabb rendű« meghatározott viszonyában állnak egymással; ez független attól, hogy milyen létformát öltenek, hogy tehát puszta tárgyi minőségekként vagy értékmagatartások tagjaiként (például valaminek a kellemessége vagy szépsége), javak részmozzanataiként, vagy olyan értékekként jelentkeznek-e számunkra, amelyekhez »valamilyen dolog tartozik«."

„Minden »jószág« [Gut] már értékek kicsiny »hierarchiája«." A jószág nem feltétlenül dolgokon alapul; nem kell mindennek előbb dolognak lennie, hogy jószág legyen. „A jószág inkább értékminőségek, illetve értékálladékok »dologszerű« egysége [...] A jószágban a *dologszerűség*, s nem »a« dolog jelenik meg [...]" „Egy, az észlelésben megjelenő természetes dolog bármiféle értéket hordozhat s ennyiben értékes dolog lehet; amennyiben azonban »dologként« megnyilvánuló egységét nem valamely értékminőség egysége konstituálja, hanem az érték csak *véletlenszerűen* van meg benne, akkor még nem »jószág«. Ebben az esetben »holminak« (Sache) nevezhetjük [...] A *jószág* ezzel szemben *értékdolog*." A „dolog- és jószágegység különbözősége" kiviláglik abból, hogy a jószág elpusztulhat, megsemmisülhet anélkül, hogy maga a dolog megsemmisülne. Ez történik például egy értékes festménnyel, ha színei elhalványulnak. Az értékek tehát csak a jószágban válnak valóságossá, az értékminőségek ezzel szemben „ideális tárgyak".

A „*javak világának* bármifajta kialakítását — bárhogy menjen is ez végbe — már *irányítja az értékek valamilyen rangsora* — így alakul ki például valamely meghatározott korszak művészete. Ennyiben mind a javak rangsorában, mind minden egyes jószágban az *uralkodó* rangsor tükröződik. Az értékeknek ez a rangsora nem *egyértelműen* határozza meg a javak éltető világát. Kijelöli azonban számára azt a *lehetséges játékteret*, amelyen kívül nem jöhetnek létre javak. E rangsor ennyiben *a priori* a javak világához képest."

Hogy *ténylegesen* mely javak jönnek létre, az Scheler rendszerében sem független a „javakat létrehozó emberek képességeitől", az „anyagtól", a „technikától" és — mint írja — ezernyi más véletlentől. „A *javak* világának kialakítása azonban sohasem érthető meg [...] *anélkül*, hogy segítségül ne hívnánk az értékeknek mint minőségeknek említett elismert rangsorát, s valamilyen, e rangsorra irányuló tevékenységet. A fennálló javak már ennek a rangsornak az *uralma* alatt állnak."

Meghatározó jelentőségű, hogy Scheler nem tartja az értékrangsort a „fennálló javakból" absztrahálhatónak, sem azok következményének. Az *uralkodó értékrangsor* „mindazonáltal *materiális* rangsor, az *értékminőségek* sora. Mivel ez nem abszolút, csupán »uralkodó« rangsor, az értékminőségek közötti előnyben részesítés azon szabályaiban jelenik meg, amelyek az egyes korszakokat éltetik. Az ilyen rendszereket az esztétikai értékek szférájában »*stílus*nak«, a gyakorlatiakéban »*morál*nak« nevezzük."

Az erkölcsi értékek jellemzésében fontos szerepet játszik a kanti hagyományokhoz való viszony tisztázása. Mert nem kétséges, hogy a kanti problematika szolgált az ún. materiális értéketika erkölcsfelfogásának kiindulópontjául. A polemikus mozzanatok előtérbe állítását is ez magyarázza.

A *jó* és a *rossz* fogalma a materiális értéketikának is középponti kategóriája. Scheler szerint „téves Kant azon próbálkozása, hogy a »jó« és »rossz« értékszavak jelentését visszavezesse arra, ami valamely Legyen tartalma [...] vagy kimutassa, hogy Legyen nélkül egyáltalán nincs »jó« és »rossz«". Scheler a jót és a rosszat objektív értékmatériának tekinti. Azt a kanti feltételezést is vitatja, mely a jót egyértelműen a Legyen-hez köti vagy visszavezeti egy aktus (az akarás) puszta törvényszerűségére, ugyanis úgy véli, hogy csak a létezés és a Legyen szférájával szemben még közömbös, minden Legyen-t megalapozó érték eszméjéből kiindulva lehet elkerülni a fennálló értékekkel szembeni negativizmust. Másrészt azt is elfogadhatatlannak tartja, hogy az értékeket a Legyen-nel szemben a létezés szférájához eleve hozzátartozónak fogjuk fel, mintha csak a meglévő tényekből, emberekből, cselekedetekből, javakból stb. vonatkoztattuk volna őket el.

Azt azonban Kant érdemének tekinti, hogy „a »jót« és a »rosszat« minden egyéb értéktől, s a legnagyobb joggal a javaktól és a bajoktól" különválasztotta. Idézi *A gyakorlati ész kritikáját*: „Szerencse, hogy a német nyelvben megvannak azok a kifejezések, amelyek nem engedik meg e különbség figyelmen kívül hagyását. Amit a latinok egyetlen szóval meg tudtak nevezni, arra a németnek két különböző fogalma, s éppígy különböző kifejezése van. A bonumra a Gute és a Wohl, a malumra a Böse és az Übel." És: „A jó (Gute) és a rossz (Böse) azonban mindenkor az akaratra való vonatkozást jelenti, amennyiben az az észtörvény által arra rendeltetett, hogy valamit objektummá tegyen." „Nem jogos azonban — folytatja gondolat-

menetét Scheler — Kantnak sem az a kísérlete, hogy tagadja a »jó« és a »rossz« *érték*jellegét, s azt a »törvénynek megfelelővel« és a »törvényellenessel« helyettesítse, sem pedig az, hogy feltételezi: semmiféle kapcsolatban nem állnak a *többi* értékekkel."

A jó és a rossz értékjellegének elismerése vagy tagadása kulcsfontosságú az érték *formális* vagy *materiális* értelmezése szempontjából. Scheler helyénvalónak tartja Kant azon tételét, hogy — mint ő fogalmazza — „valamely meghatározott materiális érték megvalósítása önmagában sohasem jó vagy rossz". Tehát: „Ha a materiális értékeknek nem lenne olyan *rangsora*, amely *lényegükben* gyökerezik — s nem azokban a *dolgokban*, amelyek véletlenszerűen hordozzák őket", az erkölcs formális tanként való értelmezése megalapozott. „A helyzet azonban az — érvel Scheler —, hogy *létezik* ilyen rangsor. Ha viszont van ilyen, akkor számunkra igen világos, milyen viszonyban áll a »jó« és a »rossz« a többi értékkel. Ekkor a »jó« mint érték — abszolút értelemben — az az érték, amely lényegi törvénye alapján azon érték *megvalósulásának aktusában* jelenik meg, amely (az őt megvalósító lény megismerési szintje szempontjából) a legmagasabb rendű; a »*rossz*« mint érték viszont a legalacsonyabb rendű megvalósításakor jelentkezik. Viszonylag jó és rossz viszont az az érték, amely valamely — a mindenkori értékkiindulópontból tekintve — *magasabb rendű, illetve alacsonyabb rendű* érték megvalósítására irányuló aktusban jelentkezik. Mivel pedig valamely érték magasabbrendűsége számunkra az »előnyben részesítés« aktusában van adva — az alacsonyabbrendűség viszont a »hátulra helyezés« aktusában — (innen kiemelés tőlem. — *H. T.*), *ezért erkölcsileg jó az az értékmegvalósító cselekedet, amely intencionált értékanyagát tekintve összhangban van az »előnyben részesített« értékkel, s szemben áll a »hátulra helyezettel«: rossz viszont az a cselekedet, amely intencionált értékanyaga tekintetében ellentétes az előnyben részesített értékkel, és összhangban van a hátulra helyezettel.*" Scheler hozzáteszi: „Nem arról van szó, mintha ebben az összhangban és ellentétben *rejlene* a »jó« és a »rossz«; *létezésüknek* azonban ezek nagyon is szükséges kritériumai."

S még egy szempont: „A »jó« mint érték másfelől az az érték, amely a magasabb rendű (illetve legmagasabb rendű) értékfokozaton belül a *negatívval* szemben a *pozitív* értéket megvalósító cselekedethez kötődik; a »rossz« mint érték ezzel szemben a negatív értéket megvalósító cselekedethez kapcsolódik."

Van tehát összefüggés „a »jó« és a »rossz« és a többi érték között; ennélfogva lehetséges olyan materiális etika, amely a többi érték rangsora alapján képes meghatározni, mely értékmegvalósítások »jók« és melyek »rosszak«".

AZ ÉRTÉKEK RANGSORA ÉS TIPOLÓGIÁJA

Ezekre a gondolati kiindulópontokra építette fel Scheler az értékek gondosan megkonstruált építményét. „Az értelem bántóan erős fénye csak a haszonértékig világít le" — írja. Az „objektív", „abszolút" értékvilág az ember számára csak közvetlenül az „értékre való irányulás érzelmileg motivált aktusaiban adott": aki él és cselekszik *valamit*, szükségképpen és folyamatosan *választ* vagy *elutasít*, *szeret* és *gyűlöl*, *értékel* és *megtagad*. E reflexszerű döntések nem gondolati műveletek, hanem mindig *érzelmi-irracionális irányulások eredményei*. Ezért játszik fontos szerepet az értékek rangsorolásában az érzelmek tipológiája.

Az *érzéki érzések* vagy érzetérzések csak bizonyos helyzeteket jeleznek: lokalizálható folyamatokat, felületi benyomásokat. Az érzéki érzelem illékony, hiányzik belőle minden irányítottság, értelem, „jelentésösszefüggés".

Az ún. *test- és életérzések* — a fáradtság, pihentség, félelem, magabiztosság, undor — még szintén a test állapotaihoz tapadnak, de a test egészére terjednek ki: az egyed állapotjelzői. Ezen érzelmek már nem funkció nélküliek: képessé teszik az embert az élet biológiai fenntartásához és reprodukciójához szükséges értékek felismerésére és védelmére.

A *tisztán lelki érzések* határozottan elkülöníthetők a vitális érzésektől; közvetlenül az *individuum* érzelmei: létrejöhetnek anélkül, hogy biológiai énünk, az egyed a maga testi mivoltában azokat átélné. A szomorúság lelki érzelem; a rosszullét vitális. A lelki érzelmek jelentésösszefüggést mutatnak fel; keletkezésük és elmúlásuk motivált. A lelki érzelem felidézhető: újraélhetem régebben átélt érzeteimet. A művészi élmény felidézhet bennem soha személyesen át nem élt lelki érzelmeket; megoszthatom másokkal örömömet és bánatomat.

A *szellemi érzések* (személyiségérzések) a legmagasabb rendű érzelmek: ezek hozzák kapcsolatba az észt a *szellemi értékekkel*, avatják az egyént *értékhordozóvá*, *személyiséggé*. A szellemi érzések *intencionálisak:* ugyanúgy tárgyra irányulnak, mint a gondolkodás, megis-

merőképességük, funkciójuk van. Aszerint, hogy az igazra, a szépre, a jóra vagy az abszolútumra irányulnak, lehetnek *intellektuális, esztétikai, morális* vagy *vallási* érzések.

Az értékérzés — s ez fontos Scheler értékértelmezése szempontjából — mindig *gyakorlati, aktív, cselekvő* embert feltételez. Vagyis az értékek nem a meditáció, hanem a konfliktusokkal átszőtt eleven világgal való érintkezés közben válnak érzelmi életünk tényeivé.

Az intencionális érzés és azon tárgy között, amelyre irányul, bensőséges és szükségszerű kapcsolat áll fenn. Éppen az érzelmi rétegek közvetítésével különülnek el a magasabb és az alacsonyabb rendű értékek. Minél magasabb rendű a felismert érték, annál mélyebb az érzelem. S ellenkezőleg: minél felszínesebb, sekélyesebb az érzelmi kielégülés, annál alacsonyabb a benne megragadott érték.

A köznapok jellemző szituációja a különböző érzelmi rétegek egymásra rétegződése: a tudat egyetlen aktusában egyidejűleg jelen lehet például a fizikai szenvedés és az erkölcsi katarzis vagy kielégülés. Az erkölcsileg tökéletes felé haladva egyre inkább a mély érzelmek válnak jellemzővé: a magasrendű erkölcsi elvek szerint élő ember *belső* erkölcsi kielégülése erkölcsi szilárdságának mértékében függetlenedik a *külső* körülményektől.

A legalacsonyabb rendű értéknek Scheler az érzéki gyönyörértéket, a hasznosságot minősíti. A haszonérték egyoldalú érvényesülése az élet hanyatlásának jele. A haszonvágyót a gyengeség, a meghódolás, az óvatosság, az előrelátás hiánya, a félénkség, a számítás jellemzi, továbbá a ressentiment, vagyis a gyöngék és erőtlenek tehetetlen és álcázott bosszúvágya és irigysége. De a haszonérték kanti bírálata Schelernél új elemmel egészül ki; e vonatkozásban a nietzschei hagyományok folytatója. A haszonértékkel nem az aszkézist, a lemondás erkölcsét állítja szembe. Az „értéklátó" az ő szemében erős, nemes, bátor, vállalkozó szellemű, előkelő. Olyan ember, aki ösztöneiben bízva, érzelmeire hagyatkozva az értékösszehasonlítás előtt felismeri az értékest.

Az érzések változatai és az értékminőségek rangsora között szoros összefüggés van. Ha az ember erkölcsileg nem elég szilárd, s az erkölcsös cselekedet önértéke belülről nem elégíti ki, a tárgyi értékek felé fordul, felszínesebb örömökben vagy élvezetekben oldódik fel: a gyakorlati örömkeresés az ember erkölcsi egyensúlyhiányának kifejeződése.

A lelki finomság, a tapintat, a „lélek csendje" vagy más esetekben gazdagsága, vidámsága, kiegyensúlyozottsága új modális egységet alkot, ez a *lelki értékek* tartománya. Az etikai értékek a logikai, esztétikai értékekkel együtt a *szellemi értékekhez* sorolandók. *A legfőbb etikai érték a személyérték, amely annál magasabb rendű, minél individuálisabb és megismételhetetlenebb.* Az értékrangrend csúcsán a *vallási értékeket* találjuk. „*Utolsó* értékmodalitásként az eddigiektől élesen elkülönül a *szent* és a *szentségtelen*, amelyek ismét csak bizonyos értékminőségek tovább meg nem határozható egységét alkotják." „Mint állapotok ennek az értéksornak a »*boldogság*« és a »*kétségbeesés*« érzései felelnek meg, amelyek teljesen függetlenül léteznek, változnak vagy maradnak meg a »szerencsétől« és »szerencsétlenségtől«, s mintegy az élményben mérik a »közelséget« és »távolságot« a szenthez képest."

Az értékrangsornak megfelelően alkotja meg Scheler az „*értékszemélyek*" *tipológiáját:* a szent, a lángész, a hős, a vezérlő szellem és az életművész, valamint a közkatona, a törekvő, a ressentiment embere Scheler értékvilágának jellegzetes típusai.

Scheler értékrangsorát csak vázlatosan idéztük fel, de a főbb összefüggéseket igyekeztünk híven érzékeltetni. Az egyes kategóriák jellemzésében ugyanúgy invenciózus, mint az összefüggések megfogalmazásában; kiinduló tételeit elfogadva e gondolati építmény valóban klasszikusnak tekinthető. A kérdés azonban éppen az, hogy a kiinduló tételek tudományosan megalapozottak-e?

A „TISZTA" JELENTÉSEK, AZ INTENCIONÁLT LÉT VILÁGA

Vizsgáljuk meg mindenekelőtt: hogyan bizonyítja Scheler az értékminőségek *objektív létét? Létezésről* beszél, nem fogadja el az újkantiánusok azon tételét, hogy az értékek csupán érvényesek, de nem léteznek. A platóni idea-tan kiindulópontjait is csak részben fogadja el: az értéket rokonítja az „ideális tárgyakkal", de egyidejűleg azt állítja, hogy az „erkölcs előtti tények" nem vagy nemcsak a jó *ideájának*, az „ideális tárgyak" jelentésének „*fényében* válnak erkölcsiekké". A rokon mozzanatok ellenére tehát Scheler értéktana nem azonosítható a platóni idea-tannal. Mint írja: „Az a csalatkozás, aminek Platón itt áldozatul esett, a szellem régi és történelmileg oly hatékony felosztása »értelemre« és »érzékiségre«. Mivel az erkölcsi értékek, sőt az összes értéktények *abban* megegyeznek az egyenes

vonallal és a háromszöggel, hogy *nem az érzettartalmak* szférájában találhatók, úgy gondolták, hogy csak az »ész által megragadható jelentések«. A gyermek azonban érzi az anya jóságát és gondoskodását, anélkül, hogy valamiképpen — bármilyen homályosan is — megragadta volna vagy megragadná a jó eszméjét. [...] A csakjelentések szférájával szemben tehát az erkölcsi tények a *materiális szemlélet* tényei, mégpedig egy *nem* érzéki szemléleté, amennyiben »szemléleten« nem szükségképpen a tartalom képszerűségét értjük, hanem a tárgy adott voltának közvetlenségét."

Nem minden érték „eszményi" tehát Scheler értelmezésében. „Vannak *eszményi* és *tényszerű* értékek. Az erkölcsi érték azonban *sohasem* »eszménye« valaminek, ami maga még *nem* érték. Egyáltalán nem adható meg, hogy az »idealizáció« milyen irányába kell haladnunk ahhoz, hogy az ember értékközömbös tulajdonságaiból valamilyen *értéket* nyerjünk. Az értéket meg kell *pillantanom*, ha idealizálni akarom, s eközben teljesen közömbös, hogy megfelelő minőségű véges vagy végtelen holmiként pillantom meg." S Scheler maga teszi fel dramatizáltan a kérdést: „Ha tehát az erkölcsi értéktényekkel nem találkozhatunk a tiszta jelentések szférájában, akkor hol találhatók, és hogyan találhatjuk meg őket?"

INTENCIONALIZMUS ÉS MATERIÁLIS ÉRTÉKETIKA. AZ ÉRZELMI A PRIORI

A korábban idézett gondolatokból világosan kitetszik, hogy Scheler minden olyan etikával szemben elutasító, amely az értéket az emberi történelemből, a fennálló javakból absztrahálhatónak véli, s hogy mindazonáltal elismeri: az uralkodó rangsorok minden viszonylagosságuk ellenére *materiális* rangsorok. Ezek nyilvánulnak meg a morál szabályaiban, amelyek rendszert alkotva az „egyes korszakokat" éltetik. Jogos azonban a kérdés: ha az érték, az értékek rangsora abszolút, tehát független a történelemtől, a társadalmi gyakorlattól, s ugyanakkor a koronként változó erkölcsi rendszerek — mint Scheler írja — eme örök és változatlan értékrangsor „uralma alatt állnak", mi magyarázza a mélyreható szerkezeti változásokat, amelyek különböző korok vagy társadalmi integrációk morális rendszereiben megfigyelhetők? Úgy véljük, e bonyolult s a scheleri értéketika legkeményebb magvát jelentő kérdéscsoportnak van egy metodológiai-ismeretelméleti és egy erkölcstörténeti (ha tetszik: tudásszociológiai) vonatkozása. Nem két-

séges a kettő közötti összefüggés, Scheler értéktanát azonban éppen merev elkülönítésük jellemzi.

Ami az első kérdést illeti: Scheler az értékek materiális, objektív létét a *fenomenológia* módszerével kísérli meg bizonyítani. E módszert *Edmund Husserl* dolgozta ki, s bár pályájuk párhuzamos, sőt Scheler is hatott Husserlre, az a tétel, hogy „összefüggés áll fenn a tárgy lényege és az intencionális élmény lényege között", hogy „a tudat maga nem más, mint mindig tárgyra irányuló intencionális élmény", Husserlé.

Husserl episztemológiai-logikai vizsgálódásaiban alkalmazta a fenomenológiai módszert; Scheler — részben módosítva — az értéktan területén. „A fenomenológia legfőbb alaptételéből indulunk ki: összefüggés áll fenn a tárgy lényege és az intencionális élmény lényege között. Mégpedig olyan lényegi összefüggés, amelyet ezen élmény minden tetszés szerinti jelentkezése során megragadhatunk."

„Minden állítás valamely tárgyfajta létezéséről az említett lényegi összefüggés alapján azt igényli, hogy megadjuk a tapasztalatnak azt a fajtáját is, amelyben e tárgyfajta adva van." Ennyiben „az értékeknek lényegüknél fogva meg kell tudniok jelenni az érző tudatban". Vagy más megfogalmazásban: „minden értékhez lényegénél fogva szükségszerűen *hozzá tartozik* egy sajátos, »valamiről való tudat«, amely révén az érték adva van. Ez éppen az »érzés« (Fühlen)."

E feltételezés összhangban van Husserl idézett tételével, de nem bizonyítja az értékek objektivitását, sőt olyan látszatot szül, mintha az érték léte az én-hez kötődne. Scheler ezért minősíti megalapozatlannak az állítást, hogy az értékek „csak a belső szemléletben jelennek meg", vagy hogy a belső vagy külső önszemlélethez tartoznak. Mint ahogy nem fogadja el azt a tételt sem, mely szerint „az értékek léte valamilyen »szubjektumot« vagy »Én-t« előfeltételez, legyen az akár empirikus, akár egy úgynevezett »transzcendentális Én«, vagy »tudat általában« stb. Az Én a szó *minden* lehetséges értelmében még az intencionális élmény *tárgya*, s ezáltal »valaminek a tudata« a szó első értelmében."

Tehát: „Az Én *csak* a belső szemléletben van adva, s mint ilyen bizonyos *formája* annak a sokféleségnek, amely a belső szemléletben jelentkezik. Az tehát, hogy egy Én-nek egyáltalán »vannak-e« értékei, »tapasztal-e« értékeket, teljesen közömbös ezen értékek léte szempontjából. Az »Én« — formális értelemben is, vagyis mint Énség — tárgya, és nem lényegileg szükségszerű kiindulópontja az értéktudatnak."

Scheler a fenti tételből következőleg érvénytelennek minősíti azokat az elméleteket, „amelyek az értékeket valamilyen »transzcendentális Legyen-re«, belsőleg átérzett »szükségszerűségre«, az erkölcsi értéket [...] a »lelkiismeret« szavára stb. vezetik vissza. Az érték léte éppoly kevéssé előfeltételez valamely Én-t, mint a tárgyak (például számok) léte, vagy az egész természet. Az értékek szubjektív voltát állító tant *ebben* az értelemben is el kell vetni."

Hogyan juthatunk hát akkor az érzésektől, amelyekben „lényegükből következően" az értékek megnyilvánulnak, az objektív értékrangsorokhoz, az ún. értékmatériákhoz? Scheler válasza: az intencionális aktus segítségével.

KÉPI TAPASZTALATOK, ÉRTÉKMATÉRIA, ÉRTÉKCSALÓDÁS

Ennek az állításnak a bizonyítása igen bonyolult, s újabb fogalmak bevezetését igényli. Scheler az *értékmatéria* megragadása érdekében mindenekelőtt megkülönbözteti a *törekvések céljait* az *akarati céloktól*. „Mindig, amikor *akarati célzatokról* [...] beszélünk, mindenképpen csak a célzat eszméjének sajátos *felhasználásával* van dolgunk [...]" Az akarati „célzat csakis és kizárólag törekvéseink egészen meghatározott *szintjén* jelentkezik". Ugyanakkor: „Nem *minden* törekvésben van jelen valamilyen célzat és célzattartalom." A törekvés nemcsak egy ún. „célképzés" révén tehet szert „irányra": magában a törekvésben fenomenális természetű iránykülönbségek vannak.

Továbbá: „Minden »célon« belül [...] meg kell különböztetnünk az *értékösszetevőt* a *képi összetevőktől*. Köztük az a sajátos viszony áll fenn, hogy először is a képi összetevő az »egyértelműség« és »világosság« különféle fokozataival rendelkezhet, e tulajdonságokat *teljesen* nélkülözheti is, míg az értékösszetevő a törekvésben már *teljesen* világosan és egyértelműen adva van. Létük tekintetében pedig az a kapcsolatuk, hogy a képi összetevő mindig az értékösszetevőn *alapszik* [...]"

E bonyolult kérdéssort követően jut el Scheler a kemény maghoz, ti. ahhoz a kérdéshez, hogy „*hogyan* és *milyen módon* rejlik benne a »törekvésben« az érték vagy az értékösszetevő"? S a válaszban a kiinduló tételt ismétli: „Az értékek számunkra először is az érzésben (Fühlen) adottak." Majd így folytatja elemzését: „Vajon az érzésnek ugyanúgy »meg kell alapoznia« a törekvést, amelyben ily módon »benne rejlik« egy érték, mint ahogy az észlelés is az észlelési ítélet »alapja«? Kell-e először éreznünk azokat az értékeket, amelyekre

törekszünk, vagy csak a »törekvés*ben*« érezzük őket, esetleg csak utólag, mikor reflektálunk arra, amire törekszünk?"

Scheler válasza: „az értékadottság [...] nem *kötődik* a törekvéshez; sem abban az értelemben, hogy a pozitív érték egyenlő lenne a »törekvés tárgyává válással«, a negatív érték pedig »az ellenszegüléssel«, sem pedig abban, hogy az értékek számunkra csak a törekvés*ben* lehetnek *adva* [...] *Érezhetünk* például értékeket (erkölcsieket is) mások erkölcsi megértésében, anélkül, hogy ezekre törekednénk [...] Az értékek [...] mindenfajta törekvés *nélkül* létezhetnek és előnyben részesíthetők. [...] Pozitív értékekkel szembe lehet szegülni [...], negatív értékekre pedig törekedni lehet." Az érték tehát nem tekinthető „valamely törekvés vagy ellenszegülés mindenkori X-ének". „Nagyon is gyakori azonban az *értékcsalódás*, hogy valamit azért tartunk pozitívan értékesnek, *mert* számunkra valamely törekvésben adott: negatívan értékesnek pedig azért, mert az ellenszegülésben találkozunk vele." „Értékítéleteink hozzáigazítása törekvéseink mindenkor pusztán *tényszerű* rendszeréhez" nem értékfelismerés, hanem a legjobb esetben „*ressentiment öncsalás*".

ÚJ KULCSSZÓ: ÉRZELMI A PRIORI

Tehát a „materiális célzatetika elutasításával (vagyis olyan etikáéval, amely valamilyen materiálisan elképzelt *képi* tartalmat vagy annak megvalósulását szeretné [...] »jónak« feltüntetni) még egyáltalán nem vetettük el a »materiális *érték*etikát«. Az értékek ugyanis nem a célzatoktól függnek, s nem is belőlük vonatkoztattuk el őket; az értékek már alapjai a *törekvés céljainak*, még inkább a célzatoknak, mely utóbbiak viszont a célokon alapulnak." A materiális *érték*etikának „nem előfeltétele semmiféle »képi tapasztalat« értelmében felfogott »tapasztalat«. Csak a célzatok tartalmaznak szükségképpen ilyen képi tartalmakat. Mivel pedig [...] a tárgyi tapasztalás aktusa (tehát az »elképzelés«) csak a célzatnak megfelelő akaráshoz tartozik hozzá, s nem a célszerű törekvéshez, ezért a materiális értéketika *teljesen* független a tárgyi tapasztalattól [...] Mégis *materiális* és nem formális etika. Mivel a törekvés képi tartalmai a materiális értékekhez, viszonyaik pedig a materiális értékek viszonyaihoz igazodnak, ezért a materiális értéketika *a priori* a tapasztalat egész *képi* tartalmával szemben."

Az elhatárolás mintaszerű, de az érdemi kérdésre: miért vannak jelen vagy nyilvánulnak meg az érzésekben lényegükből következően

az értékek, még nem kaptunk választ. A kérdőjel odébb került, s új kulcsszó jelenik meg: az „érzelmi a priori", mely az intencionális aktust az értékszférában megragadhatóvá teszi.

Scheler a husserli fenomenológia módszerét alkalmazva a prioriként jellemzi „mindazokat az ideális jelentésegységeket és tételeket, amelyek — miközben *eltekintünk* az őket elgondoló szubjektumok mindenfajta tételezésétől és valóságos természeti minőségétől, valamint az olyan tárgy mindenfajta tételezésétől is, melyre alkalmazhatók lennének — valamely közvetlen szemlélet tartalma révén önadottsággá válnak. El kell tekintenünk tehát mindenfajta *tételezéstől*." Scheler az adott összefüggésben azt sem tekinti lényegesnek, hogy mi „valóságos" vagy „nem valóságos", mert „még ahol *csalatkozunk* is abban a feltevésükben, hogy valami eleven, a csalatkozás *tartalmában* ott is adva kell lennie számunkra az élet szemléleti *lényegének*".

E „szemlélet" tartalmának, a *fenomenonnak* — Scheler értelmezésében — „a *legcsekélyebb* köze sincs a »jelenséghez«, amely valami valóságos megjelenése [...] Az ilyenfajta szemlélet viszont »lényeglátás«, vagy [...] »fenomenológiai szemlélet« vagy »fenomenológiai tapasztalat«. Az a »micsoda«, ami benne megjelenik, nem lehet inkább vagy kevésbé adva [...], hanem vagy »látjuk«, s így »ő maga« adva van (maradéktalanul és hiánytalanul, sem nem egy »képen«, sem nem valamilyen »szimbólumon« keresztül), vagy pedig *nem* »látjuk«, s ekkor nincsen adva. A lényegiség vagy a »mi-ség«, (Washeit) *mint ilyen* emellett sem nem általános, sem nem egyedi."

„Mindenütt, ahol ilyen lényegiségekkel és összefüggéseikkel [...] van dolgunk — állítja Scheler —, ott a rájuk vonatkozó tételek *igazsága teljesen* független a megfigyelés, a leírás és az induktív tapasztalat által megállapítható tények egész szférájától, s magától értetődően mindentől, ami egy lehetséges oksági magyarázat részét alkothatja [...] Más szóval: a lényegiségek és összefüggéseik minden (ilyenfajta) tapasztalat »előtt«, vagyis a priori vannak »adva«, azok a *tételek* viszont, amelyek érvényesek rájuk, a priori »igazak«."

Schelernél — Kanttól eltérően — az a priori „nem a *tételekhez* (*még kevésbé* az ítélés nekik megfelelő aktusaihoz) kötődik", hanem „teljesen az »adotthoz«, a *tények* szférájához tartozik, s valamely tétel csak akkor a priori »igaz« (illetve hamis), ha *ilyen* »tételekre« érvényes".

A „tényekre" való hivatkozás ne tévesszen meg bennünket: a „*dolog*" és a „*szemléleti dologiság*" nem azonos. Scheler „tiszta tényei"

empirikusan nem léteznek, csak „megpillanthatók". „Amit lényegiségként [...] pillantunk meg, azt a megfigyelés és indukció sohasem szüntetheti meg, sohasem korrigálhatja vagy tökéletesítheti."

Scheler fenomenológiájában az a priori tartalmak csak „*felmutathatók*". Sem a fogalmi meghatározás, sem a „»behatárolás« — mikor megmutatjuk, hogy mi minden még nem lényegiség —, sohasem képes »bizonyítani« vagy valamilyen formában »levezetni« a lényegiségeket, hanem csupán eszköz arra, hogy — minden mástól elkülönítve — *láttassa* vagy »bemutassa« őket".

„Egy a priori-materiális etika felépítését csak annak a régi előítéletnek a végleges leküzdése teszi lehetővé, amely szerint az emberi szellemet valamiképpen kimeríti az »ész« és az »érzékiség« ellentéte, illetve hogy mindent az egyik *vagy* másik alá kell rendelni." Szavai e ponton szigorúvá, türelmetlenné válnak: „Ennek az alapjában hamis dualizmusnak, amely szinte rákényszerít egész aktusszférák sajátosságának figyelmen kívül hagyására vagy félreértelmezésére, *minden* tekintetben el kell tűnnie a filozófia küszöbéről. Az értékfenomenológiát é s az érzelmi élet fenomenológiáját teljesen önálló, a logikától független tárgy- és kutatásterületnek kell tekinteni."

Az érzelmek jellemzésében természetesen nem a lélektanra hagyatkozik; a fenomenológiai intenció tárgya a „*tiszta érzelem*". Scheler megnyugtatja az aggodalmaskodókat: az „emocionális etika" nem szükségképpen empirizmus: „A szellem érzésének, előnyben részesítésének, szeretetének és gyűlölésének megvan a saját *a priori* tartalma, amely éppúgy független az induktív tapasztalattól, mint a tiszta gondolkodástörvények."

E tétel természetesen nem egyeztethető össze Kant természet- és emberképével. Nem lehet ugyanis az értékek s különösen az erkölcsi értékek katedrálisát az emberi érzelmekre, az azokban rejtőző a priori értékminőségekre építeni, ha „a világot először érzetek tömegére szórjuk szét, az embert pedig ösztöningerek káoszára". Scheler nemcsak Kantot, de Hobbest és Hume-ot is elmarasztalja. „Röviden: ahhoz, hogy *Hume természet*-fogalma létezhessen, *szüksége volt* az *értelem kanti fogalmára; Hobbes emberének* pedig a kanti *gyakorlati észre* [...] Éppen az *etika* az, amely szinte többet szenvedett e feltevéstől, mint az elméleti filozófia. [...] Ha azonban elvetjük e feltételezéseket, arra sincs szükség, hogy feltételezzünk egy olyan »gyakorlati észt«, amely megformálja ezt a káoszt."

Scheler Kantot a természet és az emberi természet rigorózus ellenségeként ábrázolja. Az emberi nem himnikus dicsérete az ő olvasatában nincs jelen Kant műveiben, mint ahogy az empirikus és a nembeli lény antinomikus szembeállításának igazi indítékaival sem kíván számot vetni. „»A külső világ és a belső természet« — ez szavakkal kifejezve Kant magatartása a világgal szemben, s a »természet« mindaz, amit meg kell formálni, szervezni, ami felett »uralkodni« kell — a természet az »ellenséges«, a »káosz« stb. Az ellentéte tehát a világ *szeretetének*, a bizalomnak, az odafigyelő és szerető odaadásnak a világgal szemben; alapjában tehát csupán a modern világ gondolkodásmódját annyira átható *világgyűlölet*, világgal szemben ellenséges érzület, elvi bizalmatlanság, s mindennek *következményeként* a határtalan cselekvésigény a világ »megszervezésére«, a felette gyakorolt »uralomra« — mindez egy zseniális filozófus fejében összegezve —, ami *pszichológiailag* ösztönzően hatott az apriorizmus összekapcsolására a »formáló«, »törvényhozó« értelem és az ösztönök között »rendet« teremtő északarat tanával." „Az apriorizmust — vallja Scheler szenvedélyesen — mindenütt meg kell *szabadítani* attól a kapcsolattól, amely ezekhez a történelmi eredetüket és értéküket tekintve több mint kérdéses affektusokhoz fűzik, s azoktól a hipotézisektől, amelyek ezekre az affektusokra ösztönöztek." Mert: „A lényegiségek éppúgy »adva« vannak, s nem az »értelem« hozza létre vagy »teremti« őket, mint a közöttük fennálló összefüggéseket. *Megpillantjuk* őket, nem pedig »csináljuk«. Eredeti *dologi* összefüggések, s nem csak azért a tárgyak törvényei, mert egyben a tárgyakat megragadó aktusok törvényei is. Azért »a prioriak«, mert alapjuk a *lényegiségekben* — és nem a dolgokban vagy a javakban — található, nem pedig azért, mert az »értelem« vagy az »ész« »hozza létre« őket. Csak *általuk* ragadható meg, hogy mi az egész világegyetemet átható logosz."

„Az értékek és rendjük nem a »belső észlelésben« vagy megfigyelésben (amelyekben csak pszichikai van adva) villannak fel, hanem a világgal való érző, eleven érintkezés*ben* (akár fizikai, akár pszichikai vagy másmilyen legyen is), magában a szeretet*ben* és a gyűlölet*ben*, vagyis az említett intencionális aktusok *végrehajtásában!* S ami ily módon van adva, abban rejlik az a priori tartalom is."

„A »jó« pusztán *ítéletszerű* »tudása« [...] nem teljesedik be magukban az átérzett értékekben [...] Még annak érzése, hogy mi a jó, is csak akkor határozza meg az akarást, ha a benne jelentkező érték

adekvát és evidens, vagyis ön-adott." „Az erkölcsi megismerés egész területe [...] teljesen független az ítéletek és tételek szférájától [...] A megítélés és az értékként tartás is az érzésben adott *értékben* valósul meg, s csak ennyiben evidens."

A bonyolult fogalmi eszköztár, az önmagában zárt s a saját rendszerén belül rendkívül logikus gondolati ív, az én-központú, az embert értékforrásnak tekintő etikai irányzatok szenvedélyes elutasítása ellenére, a bizonyítás végeredményeképpen oda jutottunk, ahonnan elindultunk: „Jóllehet az erkölcsi értékek sajátos *lényegiségét* az érzés révén találhatjuk meg, ezt azonban az ember*ben*, s ugyanígy az értékérzés, az előnyben részesítés, a szeretés és a gyűlölés aktusainak valamennyi törvényét is." Igaz, Scheler újra és újra hozzáteszi: „ezeket elvileg másként találjuk meg az ember*ben*, mint ahogy végül is számtani, mechanikai, fizikai és kémiai tételeket és törvényeket is találhatunk", s azt is hangsúlyosan ismétli, hogy az ember mint ember „mindezekben az esetekben mintegy helyet és alkalmat szolgáltat érezhető értékek, aktusok és aktustörvények felmerüléséhez, ezek azonban ettől még teljességgel *függetlenek* e faj sajátos organizációjától és létezésétől". Érdemben mégis azon a tételen — és tényen — túl, hogy az ember érzelmei alapján előnyben részesít vagy elmarasztal tulajdonságokat, cselekedeteket, s hogy ez az adottság nem minden emberben egyformán fejlett, az értékek objektivitása mellett csupán azt tudja érvként felhozni, hogy e rejtőzködő lényegiség csak a célzatokat, képi tapasztalatokat zárójelben hagyó, az értékminőséget „megpillantó" intencionális aktusban nyilvánul meg.

AZ „IDEÁLIS LÉTEZŐK" ÉS A FENOMENOLÓGIA ZÁRÓJELE

Hogy az *érzelmek* az ember erkölcsi világának semmivel sem helyettesíthető összetevő és közvetítő elemei, hogy az erkölcsi értékek „ideális létezők", hogy a „dolog" és a „szemléleti dologiság" nem azonos, magunk is bizonyosságnak tekintjük. Schelernél azonban az érzelmek önmagukban magyarázzák az „ideális létezők" tényét, strukturáltságát. Kérdés továbbá, hogy a fenomenológiai módszer alkalmas-e az erkölcsi értékvilág titkainak felfedésére, hogy mennyire tartalmaz absztrakciót az *érzelmi a priori*, a scheleri értéktan e fundamentális — a gondolati építmény alapkövéül szolgáló — fogalma.

A fenomenológiai módszer mint a „mindennapi jelenségek tudománya" számos jelenség vizsgálatában jól hasznosítható. Például a

hiedelmek, előítéletek fenomenológiai leírásának segítségével a tudásszociológia pontosabban jellemzi tüneteiket, hatásmechanizmusukat. E jelenségegyütteseknél ugyanis időlegesen valóban zárójelbe tehető, hogy „az intendált tárgy létezik-e vagy sem". Mert a fenomenológia szempontjából — Husserl szavaival — „a tudat számára az adott dolog lényegét illetően ugyanaz, akár létezik az adott tárgy, akár csak kitalált, sőt esetleg értelmetlen": a fenomenológus kiindulópontja ugyanis az, hogy a tudat nem más, mint mindig tárgyra irányuló intencionális élmény. Az ördög létezésére vonatkozó kérdés —, hogy a sokszor idézett lukácsi hasonlattal éljünk — mindaddig zárójelbe tehető, amíg a hiedelmek hatásmechanizmusait vizsgálom. Ám ha a kérdés az erkölcsi érték létezése, objektivitása, vagyis ha egy bonyolult *társadalmi intézmény, objektiváció* — s felfogásunk szerint minden ideális létező objektiváció — mineműségére kérdezünk rá, a keletkezésével, valóságosságával kapcsolatos kérdések nem hagyhatók zárójelben.

Scheler úgy lép túl e problémakörön, hogy csak a „meg-éltet", a „meg-látottat" tekinti érvényes *ismeretforrásnak*. A racionalizmus kiiktatásával együtt a megismerés ismérveinek kérdését is *mint* kérdést utasítja el s minősíti értelmetlennek. A *Fenomenológia és ismeretelmélet*ben írja: „az ismeretekre vonatkozó kérdés ott nyer értelmet, ahol éppen nem a dolog »önmaga«, hanem egy őt helyettesítő szimbólum adott".

Scheler nem véletlenül kerüli meg az ember „természetes világnézetében" és a „pozitív tudományokban" kikristályosodott tapasztalatokat. Véleménye szerint ugyanis a megismerés e típusai transzcendens irányultságúak annyiban, hogy nem magukhoz a dolgokhoz vezetnek el bennünket, hanem a dolgok szimbólumaihoz. A fogalmi megismerés minden formáját tagadja tehát, mert úgy véli: „Önadott csak az lehet, ami többé nem csupán valamiféle szimbólumfajta által adott". Úgy fogja fel a fenomenológiát, mint „a világ folyamatos deszimbolizálását".

A közvetlenség azonban nem azonos a lényegiséggel; a „meg-élt", „meg-látott" önmagában nem bizonyítja sem az értékmatéria objektivitását, sem azt, hogy amit megpillantok, valóban lényegi vonatkozás. A *fenomenon* lehet gazdagabb a *fenoménnél*, de e kategória bevezetése önmagában nem szünteti meg a jelenség és lényeg dialektikus viszonyát.

Schelernél azonban, mint azt Vajda Mihály helyesen hangsúlyozza, a fenomenológia valóban csupán eszköz, amelyből csak annyit dolgoz ki, amennyire az etika megalapozásához szüksége van. Vajda ezzel az

alapállással hozza összefüggésbe, hogy Schelernél „a fenomenológiai megismerésnek elvileg nem is lehetséges »technikája«. Nem lehetséges, mert a fenomenológiai megismerés, a fenomenológiai lényeglátás — a husserli koncepcióhoz való minden hasonlósága ellenére is — irracionális aktus." Az érzelmi a priori beiktatása következtében az intencionális aktus Schelernél irracionális, amennyiben — Vajda szavaival — „1. a lényegre irányuló intencionális aktus tartalma kifejezhetetlen, 2. létezhet — és létezik is — olyan objektív lényeg, amely akár csak egyetlen individuum számára adott".

ÖRÖK ÉRTÉK, AZ „ÉRTÉKELÉSEK" VISZONYLAGOSSÁGA

Említettük, hogy Husserl elemzései — legalábbis azon műveiben, melyek Scheler etikája előtt íródtak — ismeretkritikaiak; s csak a világháború után kerülnek gondolkodásának centrumába az „emberi problémák": embermodelljeit — mint Makai Mária találóan írja — „a felszínemberek (Flächenwesen) pozitív meghaladási kísérletének szánta". De ismeretkritikai-logikai elemzéseiben is érinti — a normatív és az értékítéletek összefüggésében — az értékek kérdéskörét. Az értékviszonyt e műveiben általánosként, fogalmilag leírhatóként jellemzi: az „értékevidenciát" sem tekinti szubjektív viszonynak. Mint a *Logikai vizsgálódások*ban írja: „Minden normatív tétel feltételez valamilyen fajta értékviszonyt (jóváhagyást, elismerést), amelyből egy meghatározott értelemben vett »jónak« (értéknek) a fogalma, ill. rossznak (nem-értéknek) a fogalma fakad a tárgyak valamely osztályának vonatkozásában; ennek megfelelően ezek a tárgyak jókra és rosszakra oszlanak. Ahhoz, hogy kimondhassam »a harcos legyen bátor« normatív ítéletet, kell, hogy valamilyen fogalmam legyen a »jó« harcosról, s ez a fogalom nem alapulhat önkényes nominális meghatározáson, hanem egy olyan általános értékviszonyból kell kiindulnia, amely lehetővé teszi, hogy a harcosokat — ilyen vagy olyan tulajdonságaik szerint — jóknak, ill. rosszaknak tartsuk."

Természetesen nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Husserl különbséget tesz „tapasztalati" és „lényegi általánosság" között, s módszerének lényegéből következően azt az elvet vallja, hogy „egy osztályba tartozó valamennyi individuum tapasztalati megismerése sem eredményezhet mást, mint tapasztalati általánosságot". Az „általános értékviszonyt" azonban nem tapasztalati általánosságként jellemzi, s ez álláspontját az adott vonatkozásban ellentmondásossá teszi.

Scheler a Husserl e korai írásában meglevő feloldatlan ellentmondást, bármennyire tagadja is ezt, — Vajda Mihály kifejezését idézve — „a platonizáló vonal megerősítésének irányában oldja fel [...] A világ Schelernél sohasem lesz, mint majd Husserlnél, a transzcendentális én korrelátumává." Nála az „értékvilág", az „értékminőség" egy minden emberi-társadalmi vonatkozástól, mindenfajta individuális szubjektumtól független idea-világ. E lényegvilágot, „nem érzéki értékmatériát" az specifikálja, hogy a fogalmi közvetítők kiiktatódnak, s az értékek „közvetlen megragadása" az irracionális fenomenológiai aktusban valósul meg. A platonikus irányultságot — korábbi megfogalmazásainak ellentmondva — a *Fenomenológia és ismeretelmélet*ben tulajdonképpen maga is megfogalmazza. „A lényegi összefüggéseknek és a lényegiségeknek ebben az értelemben ontikus jelentőségük van. És ebben az értelemben a szellem és a világ ontológiája minden ismeretelméletet megelőz."

Az örök és abszolút értékrend tételezésének — a platonikus irányultságnak — funkciója van. Scheler — mint erre utaltunk — tudatában volt annak, hogy kora polgári társadalmának gyakorlatát az „értékválság", az „értékvakság" és egy korábban ismeretlen dinamikájú értékpluralizmus jellemzi. Ezért tartotta fontosnak, hogy egyidejűleg bizonyítsa: az érték objektív és abszolút létező, mely a személyiség intencionális aktusaiban realizálódhat, s ugyanakkor a valóságban létező morális rendszerek csak relatíve, illetve annyiban érvényesek, amennyiben követeléseik objektív és abszolút értékeket közvetítenek.

A LÉTEZŐ ÉRVÉNYESSÉGEK ÉS A LÉNYEGISÉG ÁLCÁI

Közismert, hogy Scheler a tudásszociológia egyik megalapítója. Igaz, klasszikusnak tekintett tudásszociológiai írásai a húszas évek elején születtek, de kifejtetlenül már az etikában is jelen van a feltételezés: a kultúrélet objektivációi — erkölcs, jog, vallás, művészet — történelmileg változnak, jóllehet a tudásfajtáknak nincs evolúciójuk. Az alakzatváltozásokat tudásszociológiai írásaiban a csoport és a csoportszellem magyarázza. Mint *A tudásszociológia kérdései* című művében írja: „A kultúrák és csoportok *pluralizmusa* [...] az a megállóhely, amelyből minden szociológia kiindul." Etikájában a „szubjektív gondolati és szemléleti formákat" még nem hozta közvetlen kapcsolatba a „feltételezett csoportok" látószögével. De azt világosan látta, hogy a szellem- és művelődéstörténet, a néprajz és a kibontakozó erkölcs-

szociológiai kutatások közegében tarthatatlan az erkölcsi tények társadalmi korrelativitásának tagadása. Ezért tartotta szükségesnek, hogy külön fejezetet szenteljen „az etikai értékek történelmi viszonylagosságának", s vizsgálja ennek dimenzióit.

Álláspontja szerint: „A történelmi erkölcsi tények tanulmányozásához elsősorban arra van szükség, hogy a dolgok külső és belső oksági összefüggéseibe való intellektuális bepillantás mindenkori szintjétől a legtisztábban elkülönítsük általában az értékeléseket, különösen pedig az *erkölcsi* értékeléseket, ugyanúgy, mint mindent, ami a cselekvés technikájához tartozik."

Továbbá: „Mindazt, ami az erkölcsileg jelentős intézményekben és cselekvésfajtákban történelmileg megváltozik, abból a szempontból kell megvizsgálni, hogy a változás alapjául az erkölcsi és egyéb értékelések megváltozása szolgál-e, vagy csupán a javak világában bekövetkezett változás." És: minden esetben a legpontosabban el kell különítenünk „az erkölcsi értékelések kifejeződése félig és teljesen mesterséges formáinak változásait maguknak az erkölcsi érzéseknek a változásától, például a szégyenérzet megváltozását az illendőségérzés megváltozásától".

Scheler a kultúr- és erkölcstörténet fontos metodológiai elveként említi, hogy az „egyes népeket vagy egyéb csoportokat csak akkor tudjuk összehasonlítani az erkölcsi értékekhez fűződő viszonyuk tekintetében, ha visszavezetjük őket az intellektuális műveltség, a cselekvés technikája, értékeléseik kifejeződésének műveltségi foka, erkölcsön kívüli értékeléseik, érdekszolidaritásuk mértéke és fajtája, szenvedésre való képességük stb. *azonos* viszonyaira". De Scheler mint antievolucionista csak a változást feltételezi, s nem a haladást. Ezért hangsúlyozza: „Igen magasrendű és differenciált intellektuális kultúra kapcsolódhat az erkölcsi érzés rendkívül kezdetleges szintjéhez, s viszont [...]"

Ám ily módon csak az erkölcs változásainak felületi jelenségeit ragadhatjuk meg. „Csak mindezen leplek és álcák mögött — melyekben a történelemben az erkölcsi értékszféra megjelenik számunkra — rejlik az az anyag, melyben egyáltalán jelentkeznek az erkölcsiség viszonylagosságának dimenzióit érintő problémák."

Ezen az „anyagon" belül Scheler négy olyan „fő réteget" jelöl meg, amelyeket „az erkölcsi jelenségek minden történelmi szemléletében a legélesebben el kell különítenünk egymástól".

1. „Változik maguknak az értékeknek az átérzése (tehát a »megismerése«) csakúgy, mint az értékek *előnyben részesítésének*, valamint a *szeretésnek és a gyűlölésnek a szerkezete*. Nevezzük az összes ilyen változatot az »*ethosz*« változatainak.

2. Változások történnek az ítélet szférájában csakúgy, mint az ezekben a funkciókban és aktusokban adott értékek és értékrangsorok megítélésének szabályaiban. Ezek a legtágabb értelemben vett »*etika*« változatai.

3. Az intézmény-, jószág- és cselekvés-egység *típusok* változatai, vagyis a javak és cselekedetek olyan fogalmai, amelyek mindenkori egységüket értékállások alapján lelik meg. Ilyen például a »házasság«, a »monogámia«, a »gyilkosság«, a »lopás«, a »hazugság« stb. Ezeket a típusokat azonban élesen el kell különíteni az erkölcs és a pozitív jog alapján történő mindenkori meghatározásától annak, aminek például még »házasságnak«, »monogámiának«, »gyilkosságnak« vagy »lopásnak« kell *számítania*. Az említett típusok inkább a meghatározhatóság alapjaiként rejlenek e meghatározások mögött. Ezek a típusok tényállásegységek, amelyeket azonban [...] csak bizonyos értékállások alapján különböztethetünk meg egymástól. [...] Az effajta változatokat a mindenkori *morál* jelöli ki, s a morálról szóló tudomány változatai felelnek meg neki.

4. Mindezektől teljesen különböznek a *gyakorlati moralitás* változatai, amelyek az emberek tényleges viselkedésének értékére vonatkoznak, mégpedig olyan morálok *alapján*, amelyek az *emberek* által elismert, előnyben részesítési struktúrájuknak megfelelő értékrangsor-viszonyokhoz tartoznak. E gyakorlati viselkedés értéke teljes mértékben a mindenkori »ethoszhoz« viszonyított, és sohasem mérhető le egy másik korszak vagy másik nép ethoszán. [...]

5. Végül pedig a moralitás változataitól megkülönböztetendők azok, amelyek az *illem* és a *szokás* területéhez tartoznak, vagyis a cselekvés és kifejezés olyan formái, amelyeknek érvényessége és gyakorlása kizárólag az (igazi) hagyományban gyökeredzik [...]"

Mint e tipológiából is kitetszik, Scheler nem vitatta, hogy egyes korok, társadalmi csoportok ethosza, etikája, morálja, gyakorlati moralitása, illem- és szokásszabályai különbözhetnek, sőt elodázhatatlan feladatnak tartotta az „ethosz nagy tipikus formái", az etikai rendszerek, az erkölcsileg jelentős intézmény- és cselekvésfajták, illemkódexek társadalmi korrelativitásának tanulmányozását. E „vál-

tozó, *létező* érvényességegységek és meghatározások" már mélyebb vonulatok, de ezek is csak a „viszonylagosság dimenziói". Scheler tehát nem úgy tekint e rendszerekre, mint az emberi nem önmegismerésének a történelmi lét és cselekvés által meghatározott alakzataira, mint az értékek kikristályosodásának, háttérbe szorulásának és újjászületésének, a régi értékek elévülésének és új értékek keletkezésének folyamatára. Az abszolút és örök értékrangsor léte független e rendszerektől. „[...] az erkölcsi értékeléseknek még ez a *legradikálisabb* »viszonylagossága« sem nyújt semmiféle alapot annak feltételezésére, hogy viszonylagosak maguk az erkölcsi értékek és rangsoruk is." Ellenkezőleg. „Éppen mivel az erkölcsi értékelések és rendszereik minőségileg sokkal több formával bírnak és gazdagabbak, mit ahogy a puszta természeti adottságoknak és a népek természetes valóságának sokfélesége alapján várnánk, már csak ezért is tételeznünk kell az értékek objektív birodalmát, amelybe a népek átélése csak egymást követően és az értékkiválasztás meghatározott szerkezetei szerint hatolhat be."

Említettük, hogy Scheler elutasítja a társadalmi haladás „evolucionista" elméleteit, mint ahogy a kultúra és az értékek progresszióját is evolucionista ábrándként jellemzi. Az „ethosznak" azonban, feltételezése szerint, van egy „belső története", amellyel szemben egyaránt értetlenül állnak az evolucionisták és az etikai relativizmus képviselői.

Ez a „belső történet", az ethosz „fejlődésének legradikálisabb formája": „(az adottakhoz képest) »magasabb rendű« értékeknek a szeretet mozgás*ában* és e mozgás révén történő felfedezése és feltárása, mégpedig elsősorban az általunk említett értékmodalitások közül az elsőben, majd ezt követően a többiben. Az értékek birodalma tehát az *erkölcsi-vallási géniuszban* tárul fel. E változás révén önmaguktól mássá lesznek a régi és új értékek közötti előnyben részesítés szabályai, ha nem is kell érintenie a régi értékek közötti előnyben részesítés szabályait és kölcsönös objektivitásukat, mégis ezáltal viszonylagossá válik az értékek egész régebbi birodalma." (Ilyen fordulópont megnyilvánulása az ethosz tekintetében Scheler szerint a Hegyibeszéd.) Ezt követően „már erkölcsi vakság és csalatkozás ez utóbbit előnyben részesíteni az újjal szemben, s gyakorlatilag »rossz«, aki a régi értékek mint legmagasabb rendűek szerint él; a régi ethosz eredményeinek »ragyogó bűnné« kell válniuk". De

az új felismerések nem vetíthetők vissza, „mindez *nem* érinti a régi értékek közötti előnyben részesítés szabályait".

A *Legyen* és a *Van* viszonyát messzemenően meghatározza az értékek vázolt felfogása. Scheler megkülönbözteti az „*eszményi*" és a „*normatív*" *Legyen-t*. Az erre vonatkozó passzusok etikájának legeredetibb oldalai közé sorolhatók; számos gondolatára még visszatérünk.

Az „eszményi Legyen" bevezetése is a kanti etikától való elhatárolódását szolgálja. Kantnál a Legyen imperatív: kötelességre utal, normatív tartalmat fejez ki. Az eszményi Legyen „nem specifikálódik imperatívuszként". Scheler éppen e megkülönböztetés segítségével húz határvonalat az *erény* és a *kötelesség* fogalma között. Az erényt ugyanis abból a tényállásból eredezteti, hogy „az (eszményi) legyenként adott közvetlenül mint »megvalósítható« van adva". Az erény „az a közvetlenül átélt *képesség*, hogy meg tudunk tenni valamilyen lenni-kellőt".

Az érték azonban — a scheleri értéktan lényegéből következően — az eszményi Legyen-nel szemben is megőrzi függetlenségét. Viszonyukat „alapvetően két axióma szabályozza: minden pozitíve értékesnek lennie kell, és semmifajta negatíve értékesnek nem szabad lennie. Az ily módon megállapított összefüggés *nem* kölcsönös, hanem egyoldalú. Minden Legyen értékeken alapul, az értékek azonban egyáltalán *nem* ideális Legyen-en alapulnak." Más szóval: „Az értékek elvileg *közömbösek* a létezéssel és a nem létezéssel szemben. Minden »Legyen« viszont minden további nélkül értékek létezésének (illetve nem létezésének) szférájára *vonatkozik*."

S még egy, Scheler erkölcsfelfogása szempontjából fontos mozzanat: szerinte „a Legyen teljességgel független minden *jövőre* vonatkozástól". E tétel értelmezésében álláspontja Kantéval rokonul: „Ennyiben Kantnak teljesen igaza van, mikor azt mondja, hogy »a jónak akkor is lennie kell, ha *sohasem* és *seholsem* esne meg«. Elhibázott ennélfogva a Legyen mindenfajta visszavezetése valamilyen tényleges »fejlődés-irányra«."

A létszférába való behatolás igénye tény, de — mint az idézett gondolatokból kitetszik — az érték és a Legyen, az érték, ethosz, erkölcsi gyakorlat dualizmusát érdemben Scheler sem haladja meg.

Az abszolút és a relatív etikák, az érték és a Legyen elhatárolása, illetve szembeállítása, akárcsak az eszményi Legyen *jövőre* irányult-

ságának tagadása nem mentes az ideológiai vonatkozásoktól. Az etikus Scheler tételeinek ideológiai funkcionalizáltságát bizonyítandó, hadd hívjuk segítségül a tudásszociológus Schelert. *A tudásformák és a társadalom* című művében az „osztályszerűen meghatározott" „formális gondolkodásmódokat" többek között a következő sajátosságokkal jellemzi:

„az idő-tudat érték-prospektivizmusa — alsó osztály, értékretrospektivizmus — felső osztály; [...]

változás-szemlélet — alsó osztály, létszemlélet — felső osztály;

mechanikus világszemlélet — alsó osztály, teleologikus világszemlélet — felső osztály;

realizmus (a világ mint »ellenállás«) — alsó osztály, idealizmus (a világ mint az »eszmék birodalma«) — felső osztály; [...]

indukció, empirizmus — alsó osztály, apriorizmus, racionalizmus — felső osztály; [...]

optimista jövőszemlélet és pesszimista retrospekció — alsó osztály, pesszimista jövőszemlélet és optimista retrospekció — felső osztály; [...]

ellentmondásokat kereső, vagy »dialektikus« gondolkodásmód — alsó osztály, identitást kereső gondolkodásmód — felső osztály [...]"

A fenti „modell" tudásszociológiai vonatkozásait Papp Zsolt részletesen elemzi; itt csak arra hívjuk fel a figyelmet, hogy az etikájában ontológiai-axiológiai tényként leírt jellemzők, az „érzelmi apriorizmus", a „jövőszemlélet" stb. milyen mértékben funkcionalizáltak a történelmi vonatkozásokkal számot vető tudásszociológus Scheler „pillantásában".

Scheler egyébként a kapitalizmust nem társadalmi-gazdasági képződménynek tekintette, hanem a „*szellem*" sajátos alakzatának. A *homo capitalisticus* nála negatív embertípus, mert a „kellemes" és „hasznos" előnyben részesítése jellemzi, s ily módon megfordítja a természetes értékrangsort, amelynek csúcsán a „tiszta szellem" és a „szent" található. A homo capitalisticust újratermelő társadalmi viszonyokat azonban e radikálisnak tetsző kritikai gondolat érintetlenül hagyja.

Bevezetőben szóltunk arról, hogy Scheler a *Formalizmus az etikában és a materiális értéketika* megírásakor milyen kihívásokkal nézett szembe. A gótikus katedrálisra emlékeztető értékrangsor megszer-

kesztésekor még remélte, hogy az értékválság leküzdhető, az etikai relativizmus „szellemi vádpadra ültethető", ha él bennünk a bizonyosság: Isten nem rejtőzött el, Isten közöttünk van. A világháború apokalipszisa, a forradalmi megrázkódtatások Schelerben is felerősítik a tragikus világlátás elemét: az ellentmondásokat érzékeli, a valóságosan kirajzolódó történelmi távlatokkal szemben azonban szkeptikus, a forradalmi alternatívákat elutasítja. Az ellentmondások antinomikus jellegét az adott társadalmi rendszeren belül mégsem hajlandó tudomásul venni, s bár tudja: a „történelmi folyam, a dolgok kauzális rendje megváltoztathatatlan", fenntartja azt a meggyőződését, hogy a szellemi elit — ha felülemelkedik a kor uralkodó ethoszán, ha vállalja a kivonulást, a példaélet kockázatát és tragikumát — legyőzheti az elidegenedés érzését, a homo capitalisticus szellemét.

A polgárság látószögéből tekintve az „erkölcsi válság", az „eszmei irányvesztés" tényeit, az értéknek a valóság felett való lebegtetése társadalmi szükségletet elégített ki. A századforduló, s különösen az októberi forradalmat követő évtizedek az éles világnézeti konfrontáció évei. Az imperializmus valósága — a monopoltőke kizárólagosságra törekvése, a gyarmati háborúk, a finánctőke parazitizmusa — közepette a „romlás virágainak" vonzása egyre erősebbé vált; a „szabályos", „emelkedett", ám élettelen formális erkölcsi elv deklarálása nem bizonyult elégségesnek. Ha a valóságos okok rejtve maradtak is, azt a tényt már nem lehetett figyelmen kívül hagyni, hogy a tőkés árutermelés, a monopoltőke a „meztelen érdeket", az „érzéketlen készpénzfizetést" a kultúra világában is trónra emelte, hogy az eldologiasodás egyetemessé vált. Az értéketika képviselői a hatékony védekezés útját a szellemi és személyi értékek szilárd rangsorának megalkotásában, időtlenítésében, abszolutizálásában látták. S mert a „valóság" nem kínált tartós értékeket, „örök" és „abszolút" érvényű, csak értékélmény útján megragadható, semmilyen tapasztalati tény által nem ellenőrizhető értékrangsort alkottak, amely úgy van, hogy nincs, pontosabban hogy valamilyen „irracionális megértésen alapuló szükségszerűséget" fejez ki.

Rickert és Scheler nem a közhelyes érveket felvonultató apologetika színvonalán oldotta meg ezt a feladatot. Etikai írásaiknak — akárcsak Nicolai Hartmann gazdag etikai hagyatékának — éppen az a sajátjuk, hogy az értéketika problémáit elemezve nem csupán

ideologikus funkciót teljesítettek, pontosabban azt úgy teljesítették, hogy az értéktételezés számos valóságos problémáját fogalmazták meg. Gondolati rendszerük elméleti-metodológiai alapzata azonban lehetetlenné tette, hogy a megfigyelt jelenségeket — az ideális létezők, az értékek és az értéktételezések ontológiai státusát, keletkezésüket, megismerésük folyamatát — adekvátan írják le és értelmezzék. Mert az erkölcsi értéket mesterségesen elkülönítették attól, aminek terméke és megfelelő közvetítésekkel tükröződése: a társadalmi gyakorlattól, az emberek közötti valóságos viszonyoktól és kapcsolatoktól.

Az értékek jellemzésére még visszatérünk. De előrebocsátjuk: az értéknek a társadalmi gyakorlattól és megismeréstől való elvi elhatárolását vitatjuk, ugyanakkor az értékszférát viszonylagos autonómiával rendelkező „ideális létezőnek", társadalmi objektivációnak tekintjük. Az érték nem egyszerű epifenoménje a valóságos viszonyoknak; miután kikristályosodott — akár igazolja a fennállót, akár kihívást jelent azzal szemben —, a felépítmény fontos eleme. Szerepe a társadalmi rendszerek legitimálásában — vagy e legitimáció alapjainak megkérdőjelezésében — történelmileg bizonyított. Az érték nem mindig hordoz normatív mozzanatokat, de a Legyen — az eszményi Legyen is — egyszerre utal valamire, ami létezik, másrészt hiányt is kifejez, dinamikusan átszakítja azt, ami megállapodott. A Legyen tehát érzelmileg is színezett feszültséget fejez ki, illetve idéz elő a tapasztalati világ és az ember által megalkotott eszmény között, de ezen eszményben — adekvátan vagy inadekvátan — az emberi együttélés gyakorlatában kialakult értékmozzanatok tükröződnek. A történelmi dimenzió ebben a vonatkozásban is — bármily rejtett legyen is e kapcsolat — meghatározó. Az értékszféra ezért sem különíthető el a társadalmi megismeréstől.

Ha azonban sem a transzcendens értékforrást nem fogadjuk el, sem az intencionális megismerésre nem kívánunk hagyatkozni, vagyis visszaágyazzuk az értéket a történelembe, szükségképpen felmerül a kérdés: az ún. tiszta osztálytársadalmakban a történelmi gyakorlat nem szolgáltatja-e ki az értékeket az uralmi-hatalmi viszonyoknak, az érdekeknek, a történelmi önkénynek? Van-e ez esetben objektivitásuk, szubsztancialitásuk a különböző társadalmi integrációk által képviselt értékrendszereknek?

E kérdésre Rickert, illetve Scheler számos kortársa nemmel vá-

laszolt. Az előzményeket áttekintve utaltunk már Nietzsche életművére, aki páratlan szuggesztivitással minősített üres konvenciónak minden erkölcsi szabályt, kanonizált értéket, egyedül az individuális lázadás útját tartva morálisan érvényesnek; a kierkegaard-i hagyomány folytatói a polgári értékek válságát az értékek válságaként jellemezték, s az ember ontológiai státusával hozták kapcsolatba: a „szorongást", a szerencsétlenség-tudatot elméletileg is indokolt etikai relativizmussal társították. A kérdésre — más gondolati kiindulópontból — nemmel válaszolnak a polgári szociológia klasszikusnak tekinthető kortárs képviselői is, jóllehet kérdésfeltevésük nem „etikai" a szó hagyományos értelmében. Az érdek és érték, tény és érték s nem utolsósorban a Legyen és Van dualizmusa az ő munkásságukban más fénytörésben tükröződik.

Részletesebben — de a teljesség igénye nélkül — Max Weber és Émile Durkheim állásfoglalását idézzük fel, mert úgy ítéljük meg, Weber fogalmazza meg legtömörebben az értékpluralizmus tünetegyüttesét, és Durkheim iskolája hajtja végre legkövetkezetesebben az értékeknek a tényekre való redukcióját.

AZ ÉRTÉKSZOCIOLÓGIA KÉRDŐJELEI

Max Weber — az értékpluralizmus ténye és mítosza

Max Weber nem kevesebb okkal tekinthető a századforduló kiemelkedő német bölcselőjének, mint a szaktudományként jellemzett szociológia iskolaalapítójának. Tudományelméleti megfontolásai számos ponton kapcsolódnak a badeni iskola, mindenekelőtt Rickert elveihez. Termékenyítőnek tekinti az idiografikus módszer alkalmazását, a kultúra értékfogalomként való jellemzését, de Rickerttől eltérően, akinél — Igor Kon megfogalmazását idézve — „a történelmi megismerés »objektivitása« a transzcendentális szubjektum és a transzcendens értékek fogalmán alapszik", a pozitivista szociológia számos elemét hasznosító Weber számol a valóságos történelmi feltételekkel, azokra kívánja alapozni a társadalomtudományi megismerést. Diltheytől átveszi a „megértés" eszméjét, de nem fogadja el a „közvetlen élményt" mint ismeretforrást: a megoldást „az okság és a »megértés« szintézisében" véli megtalálni.

Az „érték" kategóriája Weber gondolkodásában elsősorban a társadalomtudományok — közelebbről a nemzetgazdaságtan — megismerési lehetőségeivel, „objektivitásával", e tudományok és művelőik funkcióival kapcsolatos viták összefüggésében vált hangsúlyossá. Mivel nem az erkölcsiség mibenléte, az erkölcsi érték axiológiai jellemzői foglalkoztatták elsődlegesen, Weber munkásságával az etikatörténeti kézikönyvek rendszerint nem, vagy csak érintőlegesen foglalkoznak, pedig az erkölcsi jelenségek *szociológiai* szempontú kutatására kevés gondolkodó hatott erősebben. E hatást — sok más ok mellett — az is magyarázza, hogy Weber fogalmazta meg legkörülhatároltabban és tényszerűen az *értékpluralizmus* jelenségét, amely a késő kapitalizmus évtizedeinek kétségtelenül egyik legfőbb tudati jellemzője. Az értékpluralizmus tényéből a pozitivista szociológia egyes irányzatai egyértelműen azt a következtetést vonták le, hogy az érték mint erkölcsi tartalmakat hordozó ideális objektiváció merő fikció, hogy az érték — ha e fogalomnak van egyáltalán értelme — nem több, mint azon értéktételezések summázata, amelyeket az emberek mindennapjaikban megfogalmaznak. Vagy más szóval: *értékes az, amit az emberek értékesnek tartanak.* Az erkölcs ezért számos szociológiai kézikönyvben nem szerepel szociológiailag érvényes fogalomként: a társadalomontológiai alapzatától megfosztott érték nem több, mint az érdekeket, hangulati-érzelmi indítékokat racionalizáló jelrendszer. Az erkölcsi érték többékevésbé önkényes szemléleti konstrukció, vagy mint a társadalmi ellenőrzés intézménye, a társadalmat legitimáló érvrendszer definiálódik.

A Weberre való hivatkozás nem alaptalan, az ő álláspontja azonban sokkal árnyaltabb, több dimenziójú. Álláspontjának érdemi felidézése, az erkölcsi értékek (eszmények, normák) társadalmi funkcióival, objektivitásával kapcsolatos viták, az értékpluralizmus tényének és valós okainak feltérképezése egyaránt megkövetelik, hogy ne csak a hagyományos etikai kiindulópontokat szem előtt tartva gondoljuk végig az erkölcskép változásait, érdek és érték, Legyen és Van viszonyát.

A nemzetgazdaságtan historikumát áttekintve Weber megállapítja, hogy e tudomány „legközelebbi és eleinte egyetlen célja az volt, hogy értékítéleteket alkosson az állam bizonyos gazdaságpolitikai intézkedéseiről. »Technika« volt, nagyjából ugyanabban az értelemben, mint az orvostudományok klinikai szakágai." A nemzetgazdaságtan

— s általában a társadalomtudományok — ezen státusa azután fokozatosan megváltozott, anélkül azonban, hogy „*elvileg* különválasztották volna a »Van« és a »Legyen« megismerését". E szemlélet az *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* körül tömörülő Schmoller-tanítványok gondolkodásmódját valóban jellemzi, s a dilemma újra és újra megfogalmazódik mindazok munkásságában, akik a vilmosi Németországban a társadalomtudományi elemzést és a szociálpolitikai program-meghatározást közvetlenül kívánták összekapcsolni. Az igény különösen erőteljesen körvonalazódott a fiatal s a tudományok rendszerében helyét kereső szociológiában. E szempontból is nagy hatású Ferdinand Tönnies munkássága, aki a XIX. század utolsó évtizedeiben talán legtárgyszerűbben dokumentálta, hogy az ún. *Gemeinschaft* (közösség) intézményei — a család, a falu, a rokonság, az egyház — válságban vannak, egyidejűleg feltételezve, hogy e mély erkölcsi-érzületi válságot csak a tudományosan megalapozott reformpolitika ellensúlyozhatja.

E megoldási kísérleteket Weber tudományelméleti meggondolásokból utasította el. *A társadalomtudományi és társadalompolitikai megismerés „objektivitása"* című tanulmányában — meg nem történtnek tekintve Marxnak a klasszikus nemzetgazdaságtan értékfelfogásával kapcsolatos bírálatát — két felfogásra hivatkozik, amelyek a korabeli társadalomtudományokban, úgymond, akadályozzák a Van és a Legyen különválasztását. „Az első szerint a gazdasági folyamatokban megmásíthatatlanul azonos természettörvények uralkodnak, a második szerint ezekben a folyamatokban valamilyen egyértelmű fejlődési elv érvényesül. Vagyis az előbbi szerint a legyen egybeesik a megmásíthatatlan *van-nal*, az utóbbi szerint az elkerülhetetlen *létrejövővel*. A történeti érzék felébredésével azután az etikai evolucionizmus és a történeti relativizmus elegye jutott uralomra tudományunkban, és kísérletet tett arra, hogy az etikai normákat megfossza formális jellegüktől, s valamennyi kulturális értéket az erkölcsi világba vonva az utóbbit *tartalmilag* meghatározza, és ily módon a nemzetgazdaságtant empirikus alapon nyugvó »etikai tudomány« rangjára emelje." A következményt Weber így fogalmazza meg: „Azzal, hogy kivétel nélkül minden lehetséges kultúreszményre rányomták az »erkölcs« pecsétjét, elsekélyesítették az etikai imperatívuszok sajátos méltóságát, anélkül, hogy a szóban forgó eszmények érvényességének »objektivitása« ezzel valamit nyert volna."

Tudományelméletét s e vita sokfelé ágazó vonulatait még vázlatosan sem eleveníthetjük fel, de úgy véljük, az idézett gondolatból is kitetszik, hogy Weber nem tagadta az erkölcsi szféra autonóm létezését, sőt a Legyen és a Van — vagy más megfogalmazásban: az erkölcsi és a gazdasági szféra — egyértelműbb elhatárolását követelte meg. Weber ebben az értelemben a rickerti—windelbandi hagyományok folytatója. Idézett tanulmányában írja: „Tény és való még valami: éppen »személyiségünk« legbensőbb elemeit, a cselekvésünket meghatározó s életünknek értelmet és jelentőséget adó legmagasabb és végső értékítéleteket szoktuk »objektíve« értékes valaminek érezni. Hiszen csak akkor vállalhatjuk őket, ha érvényesnek, ha a legmagasabb rendű életértékeinkből eredőnek tartjuk és mint ilyeneket fejlesztjük ki az élet ellenállásai közepette vívott harcainkban. S a »személyiség« méltósága minden bizonnyal éppen abban áll, hogy vannak számára értékek, amelyekhez saját élete kapcsolódik, még ha ezek az értékek néha csak saját egyéniségének világán *belül* lelhetők is fel: ekkor számára az »önkiélést« *azok* az érdekei jelentik, amelyeket *mint értéket* kíván *érvényesíteni*, mint eszmét, amelyre hivatkozik."

Mindennek azonban semmi köze a tudományokhoz: az értékek, sőt az értékek *érvényessége* is *hiten* alapulnak. S e feltételezés legegyértelműbben az erkölcsi értékekre vonatkozik. „Mindenesetre annak, hogy az egyén kifelé értékítéleteket képviseljen, csak azzal a feltétellel van értelme, ha értékükben hisz. *Csakhogy* az ilyen értékek *érvényességének megítélése hit* dolga, s emellett *talán* a spekulatív szemlélődésnek s az élet és a világ értelmére vonatkozó elmélkedésnek a feladata, de *semmi esetre* sem a tapasztalati tudománynak a tárgya abban az értelemben, ahogyan mi itt azt művelni kívánjuk." Weber tehát nem tagadja a valóságtól elkülönült „objektív" értékszféra létezését, de azt — egyetértésben az újkantiánusokkal — nem tekinti levezethetőnek az empirikus megismerésből, jóllehet azt is vitatja, hogy a megismerés a transzcendens értékekre alapozható.

A „végső", a „legmagasabb" értékeszmék azonban rendszerében is a tudományos megismerés eredményeinek viszonyítási pontjai. „A társadalomtudományi megismerés »objektivitását« — írja *A szociológiai és közgazdasági tudományok »értékmentességének« értelme* című tanulmányában — egészen másvalami biztosítja, nevezetesen az, hogy bár az empirikusan adottat mindig az említett értékeszmékhez igazítjuk,

hiszen csakis azoktól kap megismerési *értéket*, jelentőségét belőlük értjük meg, ám sohasem avatjuk őket azzá a piedesztállá, amelynek az értékeszmék érvényességét kellene bizonyítania, hiszen ez empirikusan lehetetlen. S az a körülmény, hogy ilyen vagy olyan formában mindnyájunkban él a *hit*, hogy az empíria felett érvényesek azok a végső és legmagasabb rendű értékeszmék, amelyekben létezésünk értelmére keressük a választ, egyáltalán nem zárja ki, hanem ellenkezőleg, magával hozza, hogy az empirikus valóságnak mindenkor jelentőséget adó konkrét szempontok szakadatlanul változnak: az élet a maga irracionális valóságában és *lehetséges* jelentéstartalmában kimeríthetetlen, s az értékhez kapcsolódás *konkrét* formája folyékonyan, változásnak alávetetten vész bele az emberi kultúra jövendőjének homályos távlataiba. A legmagasabb értékeszmékből szüremlő fény mindig csak egy állandóan változó véges részt világít meg a történéseknek az időkön át hömpölygő mérhetetlen, kaotikus áradatából."

E gondolatok a weberi tudományfelfogással kapcsolatos közkeletű képet nyilvánvalóan megkérdőjelezik, magunk azonban csak az értékről, közelebbről az erkölcsi értékről alkotott felfogását kívánjuk felidézni, s e szempontból az a fontos, hogy a „végső és legmagasabb rendű" eszmék posztulálása Webernél együtt jár annak tudomásulvételével, hogy „az empirikus valóságnak *mindenkor* jelentőséget adó *konkrét* szempontok szakadatlanul változnak". Ha a fogalmak különbözőek is — Weber nem beszél materiális értékekről —, e gondolat, úgy tetszhet, egybecseng Schelernek az abszolút és relatív etikákat megkülönböztető tételrendszerével. A rokon elemek vitathatatlanok: Scheler is, Weber is számot vetett azzal a ténnyel, hogy az értékrendszerek történelmileg változnak, másrészt hogy a modern polgári társadalmakban a szekularizáció folyamata előrehaladt, a szellemi szféra pluralizálódott, az emberek a gyakorlatban különböző értékeket részesítenek előnyben. De míg Scheler az általa válságosnak ítélt helyzetből kiutat remélve fogalmazta meg az értékek abszolút rangsorát, Weber az *értékpluralizmus* egyetemes érvényű *feloldását eleve reménytelennek ítélte*.

Ellentétben azonban számos értelmezőjével, az értékpreferenciát nem azonosította az értékkel mint olyannal, s nem osztotta azt az álláspontot sem, hogy erkölcsileg az az értékes, amit az emberek annak minősítenek. „Sokféleképpen vélekedhetünk arról, hogy mi

és hogyan teszi kötelezővé az etikai imperatívuszokat, de az bizonyos, hogy ezekből mint az *egyes ember* konkrétan meghatározott cselekvésének normáiból nem lehet egyértelműen *levezetni kulturális tartalmakat* mint követelményeket, éspedig annál kevésbé, minél átfogóbb tartalmakról van szó. A *kulturális értékek* tartalmának csak pozitív vallások — pontosabban szólva dogmatikailag kötött *szekták* — kölcsönözhetik feltétlenül érvényes *etikai* parancsolatok rangját." A „pozitív vallások", „dogmatikailag kötött szekták" hatósugarán túl tehát különböző rangú, irányultságú értékek motiválják az emberek cselekedeteit. Az etikai kötelesség „sokszólamúsága" ugyanúgy tény, mint a történelmi tapasztalatokon alapuló értékek rangsorolásának viszonylagossága. „E vallások körén kívül — írja Weber — azok a kulturális eszmények, amelyeket az egyén meg *akar* valósítani, és azok az etikai kötelességek, amelyeket teljesítenie *kell*, elvileg különböző rangúak. Korszakunk sorsa, hogy ettünk a tudás fájáról; tudnunk kell, hogy a legalaposabb történelmi kutatásból sem olvashatjuk ki a világtörténés *értelmét;* hogy csak mi magunk adhatunk neki értelmet, hogy »világnézetek« sohasem lehetnek a szüntelenül fejlődő tapasztalati tudás gyümölcsei; hogy tehát a minket végső soron mozgató legmagasabb rendű eszmények mindenkor csak a más eszményekkel vívott harcban fogalmazódnak meg és érvényesülnek, s azok a más eszmények másoknak ugyanolyan szentek, mint nekünk a sajátjaink."

A tény- és az értékítéletek világos elkülönítése az etika és szociológia „érvényességi területének", tárgyának, metodológiai-ismeretelméleti alapjainak tisztázása szempontjából egyaránt döntő fontosságú. Munkánkban azonban a szélesebb tudományelméleti összefüggéseket érintő tételrendszernek csak egy metszetével foglalkozunk. A pozitivizmus a szubjektív értékítéleteket *tényként* kezeli s mintegy eltárgyiasítja. Mint arról később szólunk, Durkheim és tanítványai az erkölccsel kapcsolatos vélekedéseket kollektív képzetekre vezetik vissza, és e képzeteket — a társadalom pozitív erkölcsét — végső soron megmásíthatatlan szociológiai tényként kezelik. Weber ezt a kiindulópontot nem fogadja el. Ellenkezőleg: az ő vizsgálódásai éppen e célok megválasztásával kapcsolatosak, vagyis akörül forognak, „milyen értelemben *nem* kell »tényként« elfogadni, milyen értelemben tehető tudományos *kritika* tárgyává az az értékelés, amelyből az egyes ember kiindul".

Schmoller *Nemzetgazdaságtan* címszavát elemezve, melyet a szerző *Az államtudományok* című rangos kéziszótár számára készített, Weber fontos megállapításokat tesz e probléma etikai vonatkozásaival kapcsolatban. Azt a kérdést, hogy „mennyiben tarthatnak igényt *normatív* rangra gyakorlati, kiváltképpen etikai értékelések", az értékfilozófiák illetékességi körébe utalja, elhatárolva az axiológia és az empirikus tudományok metodikáját. Ez utóbbi szempontjából „kizárólag az az érdekes, hogy egyfelől valamely gyakorlati imperatívusznak mint normának az érvényessége és másfelől egy empirikus ténymegállapítás igazságtartalma mint problematika két tökéletesen különböző síkon helyezkedik el, és hogy *mindkettő* sajátos rangja csorbát szenved, ha ezt nem ismerjük fel, és együvé akarjuk erőltetni a két szférát". Vélekedése szerint Schmoller — akit egyébként mesterének tekintett és őszintén tisztelt — éppen ezt a hibát követte el.

Weber mindenekelőtt kétségbe vonja Schmoller azon gondolatát, hogy a „mindenkor érvényes értékelő jellegű állásfoglalások történeti és egyéb ingadozásainak puszta ténye" önmagában bizonyítaná az etika szükségképpeni „szubjektív" voltát. A tényítéletek is sokféleképpen értelmezhetők, s az egyszerű értékítéletek gyakran alapulhatnak konvención, jóllehet ennek érvényességi területét Schmoller túlbecsüli. Ez a nézetkülönbség azonban nem a kérdés érdemi vonatkozásával kapcsolatos. Weber megkérdőjelezi azt a feltételezést is, „hogy ha a konvenció egyszer kialakított ilyen tényszerű magától értetődőséget bizonyos gyakorlati állásfoglalásokat illetően, ebbe — legyenek azok bármilyen elterjedtek — tudományosan bele lehetne nyugodni. A tudomány specifikus funkciója ennek éppen a fordítottja: számára *problémává* válik, ami konvencionálisan magától értetődik." Nem a gondolat tudományelméleti érvényességét vitatja, hanem azt, hogy Schmoller csak a konvenciók igazságtartalmát tekinti tudományosan érvényes „problémának", holott a társadalomkutató számára nem kevésbé fontos, hogy e konvenciók — függetlenül igazságtartalmuktól — hol és milyen hatékonyan töltenek be szabályozó szerepet meghatározott közösségek életében.

Nem kevésbé lényeges Weber másik kritikai meggondolása: „az, hogy bizonyos etikai vagy vallásos meggyőződések *tényszerű* fennállásának a gazdasági életre gyakorolt *kauzális* hatását megvizsgáltuk és bizonyos körülmények között nagy jelentőségűnek minősítettük, semmiképpen sem vonja maga után, hogy már ezeket a kauzálisan

esetleg igen nagy hatású meggyőződéseket emiatt *osztani* is kellene vagy akár csupán »értékesnek« tartani, mint ahogyan megfordítva, ha a magunk részéről rendkívül értékesnek nyilvánítunk valamilyen etikai vagy vallásos jelenséget, ezzel még az égvilágon semmit sem mondottunk arról, hogy ugyanilyen pozitívan kell-e értékelni azokat a váratlan következményeket is, amelyekkel érvényesülése járt vagy járhatna. Ezekben a kérdésekben ténymegállapításokkal semmire sem jutunk, s az egyes ember — saját vallásos vagy egyéb gyakorlati értékelései szerint — igen különbözőképpen foglalna állást velük kapcsolatban." Webernek igaza van: „mindez egyáltalán nem tartozik a vitatott kérdésekhez". Sokkal inkább vitatható viszont az az állítás, hogy „ha kialakítjuk az etikai problémákkal foglalkozó »realista« tudományt, vagyis megvizsgáljuk, hogyan befolyásolják egy-egy adott embercsoportban az uralkodó etikai meggyőződést egyéb életkörülmények, és viszont, hogyan befolyásolja ez utóbbiakat az előbbi, ezzel valamiféle »etikát« kapnánk, amely bármit mondhatna arról, hogy valaha is minek *kell* érvényesnek lennie".

Valóban, a létviszonyokból és az uralkodó erkölcsi nézetekből *közvetlenül* nem lehet „kivonatolni" a releváns értékeket, az etika nem egyszerűen az erkölcs történeti alakzataínak summázata. De Webernek azt a tételét messzemenően vitathatónak tartjuk, hogy az értékek — amelyek az ő rendszerében is végső fokon a történelem felett lebegnek — az ember lététől és tevékenységétől, a megismerés társadalmi folyamatától független entitások.

Weber természetesen nem zárja ki az erkölcs — a létező erkölcsi-vallási rendszerek — empirikus-pszichológiai, illetve történeti vizsgálatát. Ellenkezőleg. Azzal, hogy a végső értékeket átutalja a hit szférájába, és tényként ismeri el a pozitív erkölcsiség, az empirikusan észlelhető értékszféra pluralizálódását, mintegy előlegezi az ilyen vizsgálatok lehetőségét és szükségességét. E vizsgálatok megismerési értéke azonban — ugyancsak az említett episztemológiai megfontolásokra visszavezethetően — korlátozott: az eltérő értékelési álláspontok „egyéni, társadalmi, történelmi feltételezettségét" tisztázva az eredmény mindig „csak" az, hogy „*megértőleg meg tudjuk magyarázni*" őket. Ez valóban fontos mozzanat, s feltétele annak, hogy az egymással szemben álló álláspontokat „belülről" tudjuk magyarázni. De itt hangsúlyoznunk kell: a történelmi vonatkozások nemcsak a megértő magyarázat szempontjából lényegesek, hanem mindenek-

előtt azért, mert ezekben tárgyiasul az ember „nembelisége" mint a szakadatlanul változó társadalmi viszonyok szubsztancialitása, amelytől elválaszthatatlan az értékek kikristályosodása, rangsorolódása, elévülése és újrafogalmazódása, vagyis az értékek folytonosságának és megszakítottságának az emberi haladástól elválaszthatatlan dialektikája.

Schmollerral vitázva — újólag hangsúlyozni szeretném: egyes értelmezőitől eltérően — Weber *nem* azt állítja, hogy az ún. „értékelési vitákban" — a tényítéletek megfogalmazását követően — a vitázóknak értékmentes álláspontokat kell képviselniük. Ellenkezőleg: nemcsak abban ismeri el az értéktudatosság szerepét, hogy a „világtörténés értelmetlen végtelenségéből" a kutató milyen metszetet hasít ki és tesz vizsgálódása tárgyává, hanem az új ismeret értelmezésében is. „Mert ez a tulajdonképpeni értelme valamely *értékelési* vitának: megérteni azt, amit az ellenfél (vagy akár az ember maga) csakugyan vél, vagyis azt az értéket, amely mindkét félnél valóban és nemcsak látszólag fontos, és így egyáltalán lehetővé tenni az állásfoglalást ezzel az értékkel kapcsolatban. Szó sincs tehát arról, mintha az empirikus vizsgálatok »értékmentességét« követő álláspont szerint az értékelésekről folytatott viták meddőek vagy akár értelmetlenek volnának, ellenkezőleg, éppen értelmük felismerése az előfeltétele annak, hogy a vizsgálódások hasznosak lehessenek." Weber azonban éppen e „szükséglet" megalapozottságával társítja az *értékpluralizmus elkerülhetetlenségét*, mert mint írja: „E vizsgálódások előfeltétele egyszerűen annak megértése, hogy lehetségesek elvileg és áthidalhatatlanul *eltérő* végső értékelések." E viták ugyanakkor nem igazolhatják „valamiféle normatív etika vagy egyáltalán bármiféle »imperatívusz« kötelező voltát".

Schmoller — mint Weber írja — „úgy véli, hogy az empirikus tudományágak »értékmentességének« szószólói csak (kanti értelemben) »formális« etikai igazságokat ismerhetnek el". Állítása nem megalapozott, mert egyenlőségjelet tesz az etikai imperatívuszok és a kulturális értékek közé. Weber szellemes cáfolatára még visszatérünk. Ugyanakkor a tények értékelésének és a gyakorlati cselekvés maximáinak éles elkülönítése Weber értékfelfogásának törékeny pontja, mert a társadalmi élet *gyakorlati* lényegének egyoldalú értelmezésén s ami ezzel szervesen összefügg: a „gondolkodó", a „cselekvő" ember, az érzelem, az értelem és akarat merev szembeállításán alapszik. Az értékelési vitában a megismerési folyamat befejezését követően

„innen és *innen kezdve* már nem a gondolkodó kutató beszél, hanem az akaró ember, az érvek *itt* és *itt* már nem az értelemhez, hanem az érzelemhez szólnak". E tételét a modern pszichológiai kutatások ugyanúgy cáfolják, mint a dialektikus tradíciókat őrző marxista etika és jogelmélet. Mint Peschka Vilmos megalapozottan állítja: a *tudat* nemcsak ismeret és leképezés, vagyis a lét *reflexiója*, hanem a szubjektumnak a léthez való *gyakorlati* viszonya is. De Weber tétele nemcsak azért vitatható s vezet végső soron a Legyen és a Van dualizmusához, mert a gondolkodást az akarattól élesen elkülönülő képességnek tekinti, hanem azért is, mert tagadja a „megismerés tárgyát alkotó lét *kauzális* összefüggései és az akarat *teleologikus* szerkezete" közötti dialektikus összefüggést.

Schmoller tehát azonosította az etikai imperatívuszokat a kulturális értékekkel, beleértve a legmagasabb rendű értékeket is. Weber, jóllehet nem kérdőjelezi meg a kulturális értékek tételezhetőségét, illetve „létét", az erkölcsi és magasabb rendű kulturális értékek egyneműségét — eltérően Rickerttől és Schelertől — semmilyen objektív ismérv szerint nem tartja megalapozhatónak. „Mert létezhet olyan álláspont, amelynek a számára a kulturális értékek »posztulálva« vannak még akkor is, ha elkerülhetetlen, feloldhatatlan konfliktusban állnak mindennemű etikával. És megfordítva, lehetséges belső ellentmondás nélkül olyan etika, amely minden kulturális értéket elutasít. A lényeg mindenesetre az, hogy a két értékszféra nem azonos."

Hasonlóan szembesülhetnek az etika és a politika — szociálpolitika — értékszférái is. Hiszen „nem az etika az egyetlen, ami a világon »számít«, hanem mellette más értékszférák is léteznek, melyeknek értékeit bizonyos körülmények között csak úgy lehet realizálni, ha az ember etikai »vétket« vesz magára. Ide tartozik speciálisan a politikai cselekvés területe is. Véleményem szerint oktalanság volna, ha tagadni akarnánk azokat a feszültségeket, amelyek a politikai élet és az etikum között vannak. Ez semmiképpen sem csak a politikai életre jellemző, mint azt a »privát« és a »politikai« morál közkeletű szembeállítása elhitetni szeretné."

De nemcsak a társadalmi gyakorlat különböző formái hívhatnak életre értékkonfliktusokat: „a személyes cselekvés területén is vannak olyan egészen sajátos etikai alapproblémák, amelyeket az etika a saját feltételezéseiből nem tud dűlőre vinni". Ilyen például az az „alapkérdés, hogy az etikus cselekvés önértéke — a »tiszta akarat«

vagy az »érzület«, mint mondani szokták — elegendő-e egymagában a cselekvés igazolásához; a keresztény etikusok által megfogalmazott maxima szerint: »a keresztény helyesen cselekszik — Istennél az eredmény«. Vagy pedig [...] felelősek vagyunk a cselekvésnek azokért az előreláthető lehetséges vagy valószínű *következményeiért* is, amelyeket a cselekvésnek az etikailag irracionális világába való beágyazottsága idéz elő." Különböző lehetséges cselekvési stratégiák — egyaránt az „etikai maximákra" hivatkozva — az egyik vagy a másik kiindulópont igazsága mellett érvelnek, jóllehet a szándék- és a következményetikák törvényei „mindörökre szembenállnak egymással, s viszályuk egy kizárólag önmagán nyugvó etika segítségével teljességgel megoldhatatlan".

Az említett két etikai maxima „szigorúan »formális« jellegű, s ebben hasonlít a »Gyakorlati ész kritikájá«-nak ismert axiómáira. Ez utóbbiakról e jellegük miatt sokan azt hiszik, hogy egyáltalán nem foglalnak magukban tartalmi útmutatásokat a cselekvés értékeléséhez." Weber, ezt az álláspontot tévesnek minősítve, egy „szándékosan mindenféle »politikától« távol eső példa" segítségével világítja meg, hogy véleménye szerint „mi az értelme a kanti etika annyit emlegetett »csak formális jellegének«". „Tegyük fel, hogy egy férfi így szól egy nőhöz, kettejük erotikus kapcsolatára utalva: »kezdetben a viszonyunk csak szenvedély volt, most már érték«. A kanti etika hűvös vérmérsékletű tárgyilagossága e mondat első felét így fogalmazná meg: »Kezdetben mi ketten csak eszközei voltunk egymásnak.« Ezzel a mondat egészét annak az ismert elvnek az alesetéként fogná fel, amelyet fura módon oly sokan próbáltak az »individualizmus« pusztán kortörténetileg determinált kifejezéseként beállítani, holott valójában az etikai tényállások mérhetetlen sokaságára alkalmazható hallatlanul zseniális formula, csak meg kell érteni. Ha negatívan fogalmazzuk meg — és ha kikapcsolunk minden arra vonatkozó kijelentést, hogy mi volna hát a pozitív ellentéte annak az etikailag elutasítandó esetnek, amikor a másik embert »csak eszközként« kezeljük —, akkor tartalma nyilvánvalóan a következő: *1.* elismeri etikán kívüli önálló értékszférák létezését, — *2.* elhatárolja ezektől az etikai szférát, — *3.* megállapítja, hogy az etikán kívüli értékeket szolgáló cselekvés ennek ellenére különbségeket mutathat etikai rang tekintetében, és rámutat arra is, milyen értelemben. Tény és való, hogy az olyan értékszférák, amelyek megengedik vagy előírják a másiknak

»csak eszközként« való kezelését, heterogének az etikával szemben." E ponton Weber megszakítja a kanti maxima elemzését, mert úgy véli, kielégítően bizonyította, hogy e „rendkívül elvont etikai tétel »formális« jellege sem jelenti azt, hogy a tétel közömbös a cselekvés *tartalmával* szemben".

Ez azonban csak az egyik lehetséges vonatkozás: az idézett állításnak további rejtett dimenziói vannak. „Elképzelhető ugyanis egy olyan álláspont, amely szerint maga a »csak szenvedély« szavakkal kifejezett negatív állítmány közönséges káromlása annak, ami bensőleg a legigazibb, ami a tulajdonképpeni élet, ami az egyetlen vagy legalábbis a legbiztosabb kivezető utat jelenti a személytelen vagy személyfeletti és ezért életellenes »érték«-mechanizmusokból, a mindennapi létezés élettelen kövületéhez való odaláncoltságból és a »posztulált« valótlanságok követelőző szövevényéből. Mindenesetre elképzelhető ezzel a megállapítással kapcsolatban olyan felfogás, amely — habár az »érték« kifejezést nyilván visszautasítaná, hiszen az élmény magában végtelen konkrétsága lebeg a szeme előtt — külön világot teremtene: ez a világ — amely egyaránt idegenül és ellenségesen állna szemben mindennemű szentséggel vagy jósággal, minden etikai vagy esztétikai törvényességgel, minden kulturális jelentőséggel vagy személyiségértékeléssel — ennek ellenére és éppen ezért »immanens« rangra tartana igényt a szó legfeltétlenebb értelmében." Az egzisztencialista filozófia etikai hitvallásának ismeretében ezt az állítást korántsem tarthatjuk alap nélkülinek. De nem a tétel, hanem a belőle levont következtetés fontos Weber értékpluralizmus-koncepciójának megértése szempontjából. Gondolatmenetét ugyanis annak egyértelmű kinyilvánításával zárja: „Bárhogyan foglalunk is állást ezzel az igénnyel szemben, felfogásunkat semmiféle tudomány sem bebizonyítani, sem »megcáfolni« nem tudja."

E gondolat már közvetlenül kapcsolódik Weber értékfelfogásának kemény magvához. Mill nyomán ugyanis arra a következtetésre jut — s a pozitivista szociológiák számára e tétel irányadó jelentőségű —, hogy „ha empirikusan szemügyre vesszük ezeket a tényállásokat, okvetlenül az *abszolút politeizmusnak mint a nekik egyedül megfelelő metafizikának az elismeréséhez jutunk*. A nem empirikus, hanem értelmező szemléletnek, vagyis a valódi értékfilozófiának pedig ezen túlmenően semmiképpen sem szabadna szem elől tévesztenie, hogy bármilyen tökéletesen rendezzük is el az »értékek« fogalmi sémáját, éppen a

tényállás döntő problémájával nem tudunk megbirkózni. *Az értékek végső soron ugyanis mindenütt és újra meg újra nemcsak alternatívákat jelentenek, hanem engesztelhetetlen, halálos harc is folyik közöttük, mint »isten« és az »ördög« között. Nem lehet őket sem relativizálni, sem kompromisszumra hozni.*" (Kiemelés tőlem. — *H. T.*)

E rendkívül „sarkosan" megfogalmazott s egy meghatározott nézőpontot klasszikus tömörséggel összegező tételéhez rögtön hozzáteszi: a relativizálás és a kompromisszum „csak" az alternatív értékek valódi *értelmét* tekintve lehetetlen, a „tények és következésképpen a külső látszat világában" viszont mindennapos. „Hiszen az értékszférák kölcsönösen keresztezik és áthatják egymást a reális embereknek szinte minden fontos állásfoglalásában. A »mindennapi« szó, tulajdonképpeni értelmében, éppen annyiban jelent valami sekélyeset, hogy az ebben a szférában éldegélő ember nem ismeri fel és legfőképpen egyáltalán nem *akarja* felismerni az egymással halálos ellenségként szembenálló értékeknek ezt a részint pszichológiai, részint pragmatikus eredetű egymásba fonódottságát, hogy egyszerűen nem akar választani »isten« és »ördög« között és önállóan végső érvényű döntést hozni arról, melyek istenei és melyek az ördögei az összeütköző értékek közül. A tudás fájának minden emberi kényelmesség szempontjából igen kellemetlen, de elháríthatatlan gyümölcse nem más, mint az a kénytelenség, hogy tudjunk ezekről az ellentétekről, és azt is lássuk, hogy minden egyes fontos cselekvés és az élet is a maga egészében csak akkor nem lesz többé vakon lejátszódó természeti esemény, csak akkor lesz tudatosan irányított folyamat, ha azoknak a végső érvényű döntéseknek a láncolatává alakul, amelyek révén a lélek *megválasztja* cselekvésének és létének értelmét [...]" A „legdurvább félreértés" — írja Weber szenvedélyesen — egyenlőségi jelet tenni az értékkollíziók tényének elismerése és az etikai relativizmus közé.

A tudomány mint hivatás című tanulmányában ugyanezt a gondolatot, hogy ti. „a világ különböző értékrendjei engesztelhetetlen harcban állnak egymással", az „igaz", a „szép" és a „jó" viszonyával kapcsolatban nem kevésbé kifejezően fogalmazza meg. „Az öreg Mill, akinek filozófiáját egyébként nem akarom dicsérni, de ebben igaza van, egy helyen azt mondja, hogy ha a tiszta tapasztalatból indulunk ki, a politeizmushoz jutunk el. Ez nagyon lapos megfogalmazás, és paradoxnak hangzik, mégis van benne igazság. Ha valamit, akkor ma újra tudjuk, hogy lehet valami szent nemcsak annak ellenére, hogy

nem szép, hanem *mert* és *amennyiben* nem szép [...]; és azt, hogy valami szép lehet nemcsak annak ellenére, hogy nem jó, hanem éppen abban, amiben nem jó, azt újra tudjuk Nietzsche óta, előtte pedig megformálva találjuk ezt a »Romlás virágai«-ban, ahogyan Baudelaire a maga verseskötetét elkeresztelte; — és mindennapi bölcsesség, hogy valami igaz lehet annak ellenére, hogy és abban, amiben nem szép és nem szent és nem jó. Ezek azonban csak elemi esetei annak a harcnak, amelyet a sok különféle rend és érték istenei vívnak egymással." A tudomány szava e vitában nem lehet döntő. Állítását többek között a Biblia tanításainak lehetséges eltérő — igenlő vagy tagadó — értelmezéseivel szemlélteti. „Ki az, aki venné magának a merészséget, hogy »tudományosan cáfolni« próbálja a Hegyibeszéd etikáját, például ezt a tételt: »ne állj ellent a gonosznak«, vagy azt, hogy ha megütik az egyik arcodat, tartsd oda a másikat? És mégis világos; ez az etika világon belüli szemmel nézve a méltóság nélküliség etikája: választani kell ennek az etikának vallásos méltósága és a férfiméltóság között, amely egészen mást hirdet: »állj ellent a rossznak, másként te is felelős vagy, ha hatalomra kerül«." Weber itt kiélezi s a logikai végkifejletig viszi az értékpluralizmus tételét: „Az egyén számára saját végső állásfoglalásától függően az egyik az ördög és a másik az isten, és el kell döntenie, hogy melyik *az ő számára* az isten és melyik az ördög. És így van ez az élet minden szintjén és csomópontján."

Az emberiség történelmét Weber nem „többé-kevésbé folyamatos" előrehaladásként értelmezi; elveti a *haladás* kategóriáját. Történelmi elemzéseiben ezért nincs jelentősége a kronológiának: az ideáltípusok megalkotása szempontjából fontos párhuzamok, az emberi együttműködés bizonyos szabályszerűségei foglalkoztatják, s nem a társadalmi fejlődés objektív törvényszerűségei. Az értékpluralizmussal kapcsolatos példái is, úgy tetszhet, csak analógiákra utalnak. „Nem tudom, hogyan tudná valaki megoldani, hogy »tudományosan« döntsön a francia és a német kultúra *értéke* között — írja idézett előadásában. — Mert itt is különböző istenek állnak egymással harcban, *éspedig mindörökre*. Ugyanúgy van, mint a régi világban, amely még nem vesztette el isteneinek és démonainak varázslatát; csak más értelemben: ahogyan a hellén egyszer Aphroditének áldozott, másszor Apollónak, kivált pedig városa valamennyi istenének, ugyanúgy van ez még ma is, csak megfosztva a varázslattól [...]" (Kiemelések tőlem. — *H. T.*)

A gondolatmenet kritikus pontján mégis kitetszik, hogy az öröknek és megmásíthatatlannak tekintett értékpluralizmus történelmileg változó jelenség, hogy saját kora — a modern polgári társadalom — újfajta értékpluralizmussal szembesül. „Az etikus-módszeres életvitelnek az a nagyszerű racionalizmusa, amely minden vallásos próféciából fakad, detronizálja ezt a sokistenhitet, hogy helyébe állítsa »az Egyetlent, aki meglátogat«, majd külső és belső realitásai láttán rákényszerült azokra a kompromisszumokra és relativizálásokra, amelyeket mindnyájan ismerünk a kereszténység történetéből. Ma azonban ez már vallásos »mindennap«. A sok régi isten, megfosztva varázsától és ezért személytelen hatalom alakját öltve, kiszáll a sírjából, hatalomra tör életünk felett és újra megkezdi örök harcát. Ám éppen a modern emberiségnek rendkívül nehéz, és a fiatal nemzedéknek a legnehezebb, hogy ereje legyen egy ilyen *mindennaphoz*. Az egész »élmény«-hajsza ebből a gyengeségből ered. Mert igenis gyengeség, hogy nem tudtunk egyenesen a kor arcába nézni. Ám kultúránknak mégiscsak az a sorsa, hogy miután egy évezreden át állítólag vagy szubjektív hiedelmünk szerint kizárólag a keresztény etika nagyszerű pátoszához alkalmazkodtunk, ami elhomályosította a szemünket, ma újra világosabban tudatára ébredünk ennek."

Ezt az új jelenséget tudományelméleti megfontolások önmagukban nem magyarázzák. Mert a szekularizáció maga is következmény. Azt természetesen magunk sem vitatjuk, hogy az értékek pluralizálódása korunkban erőteljesebb, s éppen a hit elerőtlenedése következtében könnyebben felismerhető. A tudományok „önmagukban" valóban nem jelölik ki az utat „az igazi léthez", a szcientista világlátás nem ad választ a „Mit tegyünk? Hogyan éljünk?" kérdésére. Az értékek e sokképletűsége, érvényessége vagy elerőtlenedése azonban nem függetleníthető az emberi nem, az egyes etnikumok és nemzetek történelmétől, az objektív társadalmi viszonylatoktól: az osztályok, rétegek kapcsolataitól, konfliktusaitól,

Weber vitathatatlan érdeme, hogy szembenézett az értékpluralizmus tényével, de a tények értelmezésében nem volt következetes. Mert egyrészt, folytatva az újkantiánus hagyományt, életünknek értelmet és jelentőséget adó „végső" értékeket posztulált, megőrizve ily módon az elidegenedett világban „pontszerűen" létező ember számára az „aranyhíd" illúzióját, másrészt, tudomásul véve a pluralizmus tényét, kimondta: nincsenek istenek, *csak* isten-képzetek;

ami az egyik számára az isten, az a másik számára az ördög. De ha az „aranyhíd" valóban illúzió, ha nem létezik objektív értékforrás, közösség, amely őrzi és megújítja az emberi nem „lényegi erőit", ha a haladás csupán fikció, tehát nincs magasabb stációt ígérő jövő, amely vonatkoztatási pontul szolgálhat, s ha az elszigetelt egyén tudata az értékítéletek megfellebbezhetetlen bírája, akkor Wittgenstein értékfelfogása következetesebb, mert ő kimondja: „a világ értelmének a világon kívül kell lennie", „minden kijelentés egyenértékű; az etikát nem lehet kimondani".

Durkheim. Társadalmi tény — erkölcsi tény

Émile Durkheim, a századforduló francia szociológiájának klasszikus alakja, az erkölcsi jelenségek magyarázatára is erős hatással volt. Az erkölcs kérdésköre sajátos helyet foglal el munkásságában. Nem sorolható az etika hagyományos értelemben vett művelői közé, ellenkezőleg: úgy tartják, hogy a polgári szociológia történetében ő kísérelte meg először bizonyítani: az „értékek", a „normák" olyan kollektív képzetek, amelyek csak *tényszerűségükben* ragadhatók meg adekvát módon.

Durkheim erkölcsfelfogásában sajátosan ötvöződik a pozitivizmus és a német néplélektan, mindenekelőtt Wundt hatása. E hatást nem utolsósorban az magyarázza, hogy őt is erőteljesen foglalkoztatták a tradicionális közösségek gyengülésével összefüggő kérdések. Elemzéseiben e folyamat a munkamegosztás alakváltozásaihoz kapcsolódik, jóllehet az ő felfogásában a munkamegosztás — a gazdaságit is beleértve — különös formája, „külső kifejeződése" egy egyetemes folyamatnak: a kollektív tudat differenciálódásának.

A Párizsi Kommünt követő évek politikai hullámmozgásait, rendhagyónak tekintett jelenségeit, a morális válság tényeit Durkheim az *organikus szolidaritás* megrendülésével, a közösségi képzetek elerőtlenedésével hozta kapcsolatba. E jelenség vizsgálatára törekedve úttörő módon kísérelte meg az objektív módszerek alkalmazását és egyes anómiás jelenségek tényszerű vizsgálatát. Munkássága e vonatkozásban iskolateremtő. Az individualizmus okozta „funkciózavarok" bírálatában azonban — jóllehet a „royalista klerikalizmust" is ellenezte — konzervatív értékszempontok vezették: az organikus

szolidaritás elve a „fennálló" védelmével kapcsolatos stratégia elméleti megalapozásához szolgáltatott érveket. Durkheim természetesen nem a hűbéri-patriarchális közösségek „idilljét" kívánta visszaidézni: a polgári *rend*, a kiegyensúlyozott társadalompolitika híve volt; az osztálykonfliktusokat is anómiás jelenségeknek tartotta. Adorno a *Szociológia és filozófia* című tanulmánykötet német kiadásához írt előszavában Durkheim gondolkodási habitusát „pedánsnak" jellemzi, s többek közt ezt írja: „A pedáns ember a polgári társadalom archetípusa. Nemcsak a szabadságnak és zabolátlanságnak azon habitusával összeegyeztethetetlen, amit egy feudális úr megenged magának, hanem a vállalkozónak azt az expanzív polgári típusát is ellenpontozza, akinek újra csak szüksége van rá, mivel ő a játékszabályok tükre, azoké a szabályoké, melyeket a kapitalizmus szellemének kell tartania. A pedantéria ennek apologetikus mozzanatát képviseli: látszólag racionális módon szeretné az egykori zárt társadalom intézményeit és gondolkodási sémáit konzerválni."

A *társadalmi tény* durkheimi fogalma — amely erkölcsfelfogását is messzemenően befolyásolta — ellentmondásos. Álláspontját *A szociológia módszertani szabályai* című művében (1895) fejtette ki részletezően. Gondolatmenetének legtermékenyítőbb eleme, hogy a társadalmi tényeket objektív képződményeknek tekintette, mint ahogy az a gondolata is új kérdésfeltevésekre ösztönözte tanítványait, hogy az erkölcsi cselekvést is alakító létezési módok tulajdonképpen „állandósult" cselekvési formák. Durkheim egyébként a kollektív képzeteket is *dologi* jellegű társadalmi tényekként kezelte. „A társadalmi jelenségek [. . .] dolgok — írta —, s dologként is kell kezelnünk őket. Ezen állítás bizonyításához nem szükséges e dolgok természetéről filozofálnunk, vagy arról értekeznünk, hogy milyen hasonlóságot mutatnak az alsóbbrendű jelenségekkel. Elegendő megállapítanunk, hogy ez az egyetlen *adat* (datum), amellyel a szociológus rendelkezik. Dolog ugyanis mindaz, ami adva van, ami megfigyelésre kínálja vagy inkább kényszeríti magát. Dologként kezelni a jelenségeket azt jelenti, hogy olyan *adatot* látunk bennük, amely a tudomány kiindulópontját alkotja." Mindebből az erkölcs kutatói számára az következik, hogy „nem az erkölcsi eszmény ilyen vagy olyan felfogása adott, hanem azoknak a szabályoknak az összessége, amelyek tényszerűen meghatározzák az ember viselkedését". Az erkölcsi valóság kutatóját tehát nem a *Legyen*, hanem a *létező erkölcs* foglalkoztatja; az erkölcstudomány

nem lehet normatív; az erkölcsi élet tényeit kell rögzítenie. Korai írásaiban egyértelműen azt az álláspontot képviselte — s tanítványánál, Lévy-Bruhlnél e tendencia még egyértelműbb lett —, hogy a *jó*-val, az eszmények természetével kapcsolatos elvont viták nem is tartoznak az erkölcstudomány körébe. Az, amit a bölcselők az erkölcs törvényének neveznek — Durkheim akkori álláspontja szerint —, tulajdonképpen nem érdemli meg ezt az elnevezést. „Mert az erkölcsi törvények a cselekvésre vonatkozó maximák, kiforgatott gyakorlati parancsok."

Az erkölcsi gyakorlatban nem realizálódó „tiszta eszmék", „végső értékek" — ha egyáltalán vannak ilyenek — a megismerő számára hozzáférhetetlenek. Megragadni csak azt lehet, ami *létezik:* „az előírásokat s az alattuk meghúzódó eleven tenyészetet", amelyeknek az előírások csupán kifejezései és részei. Az erkölcsi szabályok csak összefoglaló formulái, felületi burkai a társadalomban valóságosan örvénylő eleven érzéseknek. E szabályok „nem keltenének semmiféle visszhangot, ha nem felelnének meg a társadalomban szétszórtan meglevő konkrét indulatoknak. Amikor tehát realitást tulajdonítunk nekik, eszünk ágában sincs azt hinni, hogy ebből áll az egész erkölcsi realitás. Ez azt jelentené, hogy a jelet tekintjük a jelzett dolognak."

De a „tenyészet" is társadalmi tény. Mert ha belsőleg nem is elég egyjelentésű ahhoz, hogy megszilárduljon, mégis „megvan az a jellege, ami az erkölcs hieratikus formájú előírásaival rokonítja". Mégpedig az, hogy „minden egyes külön vett, átlagos egyénhez viszonyítva külső".

Az erkölcsi tények „nem személyes prediszpozícióból folynak", hanem tőlünk idegen elemekből álltak össze, s ezért „valami mást fejeznek ki, mint amik mi vagyunk". Az ember azonosulása a „prediszpozíciókkal" különböző fokú lehet: „amennyiben egyek vagyunk a csoporttal, és annak életét éljük, nyitva állunk befolyásuk előtt; másfelől viszont, amennyiben személyiségünk nem azonos e csoportéval, szembe is szegülünk velük, és igyekszünk kikerülni befolyásuk alól. Minthogy pedig senki sincs, aki ne létezne folyamatosan ilyen kettős módon, mindnyájunkban egyszerre kétféle mozgás rugói dolgoznak. Valami a társadalmi irányba vonz minket, és ugyanakkor a saját természetünk hajlamait igyekszünk követni. Ily módon a társadalom egésze nehezedik ránk, hogy korlátozza centrifugális törekvéseinket, és mi magunk is ott vagyunk abban az erőben, amely ránehezedik

másra, hogy semlegesítse az ő centrifugális törekvéseit. Így saját magunkon is érvényesül az a nyomás, amelynek másokkal szembeni érvényesítésében magunk is részt veszünk." *Az erkölcs szociológiájának e két, egymásnak feszülő erő működését kell az erkölcs tényeiben felidéznie.* A mozgásszabadság tehát korlátozott: csak egy körülhatárolt erőtérben valósul meg.

A KOLLEKTÍV KÉPZETEK ÉS A NORMATIVITÁS

Durkheim nemcsak az etikai és pszichológiai irodalomban volt rendkívül tájékozott; elméletének érlelésében fontos szerepet játszott a gazdag történeti-néprajzi tényanyag. Egyike volt ama keveseknek, akik a századfordulón különböző korok erkölcsi kódexeit, hagyományait, iskolaszervezetét, vallási rendszereit módszeresen tanulmányozták. Okfejtésében ezért a sajátlagosan etikai értékvonatkozások redukciója korántsem olyan egyértelmű, mint a pozitivizmus más korabeli képviselőinél. Világosan kitetszik ez az erkölcsi tény meghatározásáról tartott előadásának téziseiből és vitaanyagából.

Durkheim ebben az 1906-ban közzétett írásában eleve abból a feltételezésből indul ki, hogy „az erkölcsi valóság két különböző vonatkozásban tűnik elénk. E kettőt, az *objektív* illetve a *szubjektív* oldalt, nagyon pontosan el kell határolnunk egymástól." A „szubjektív" erkölcsöt — azt, ahogyan az egyénekben a „kollektív erkölcs" kifejeződik — az objektív erkölcs változatának, színező elemének tekinti. A meghatározó — és ez vizsgálódásainak tárgya — az objektív erkölcs.

Az erkölcs mindenekelőtt „elvek, magatartási szabályok együtteseként jelenik meg előttünk". De — ez valóban közhelynek tekinthető — „vannak az erkölcsi szabályokon kívül is még szabályok, amelyek azt írják elő, hogy miképp cselekedjünk". Durkheimet az foglalkoztatja: milyen jellegzetességek alapján ismerhetők fel ezek tömegében az *erkölcsi* tények. Az erkölcsi szabályok *alaki* jellegzetességei önmagukban nem adják meg a választ. „Egy olyan reagenst kell találnunk, amely az erkölcsi szabályokat arra kényszeríti, hogy vetítsék ki, tegyék láthatóvá az őket sajátlagosan jellemző belső jegyeket."

Ilyen reagensnek veszi a *szabályok megsértésének következményeit.* Feltételezi: a normasértés következményei a szabálysértő szempontjából *általában* negatívak, de ezen belül markánsan elkülöníthető legalább két típus. Az egyik esetben az „elkövetett cselekmény magától váltja ki a következményt". Ezek az erkölcs szempontjából semleges

cselekmények. Vannak azonban olyan szabálysértések, amelyeknél a „cselekedet és a következmény »anyaga« a leghatározottabban másnemű". Az erkölcsi tények az ilyen szabálysértésekkel kapcsolatosak. Szinte kihívásnak tekinthető az a példa, amellyel Durkheim szemlélteti állítását: „Az emberölés vagy gyilkosság fogalmából lehetetlen *analitikusan* eljutni a rosszallás, a megbélyegzés fogalmához. A cselekedetet és következményt összekötő kapocs itt *szintetikus* kapocs."

A cselekedethez ily módon kapcsolódó következmény a *szankció*. Ezt tehát *nem* a cselekedet természete váltja ki, hanem az a körülmény, hogy „cselekedetem nem felel meg a cselekedetet előíró szabálynak". Az emberi cselekedet tehát „önmagában" nem minősíthető, és — úgy tetszhet — Durkheim az érzelmi indítéknak, az értékérzékenységnek nem is tulajdonít jelentőséget: „[...] azonos mozzanatokból álló azonos cselekedeteket, amelyeknek ráadásul még eredménye is ugyanaz, annak megfelelően büntetnek vagy nem büntetnek, hogy létezik-e vagy sem olyan szabály, amely tiltja ezeket. Vagyis a szankciót valamilyen szabály léte és e cselekedetnek ezzel a szabállyal való kapcsolata határozza meg. Így az emberölést, amit normális körülmények között megbélyegeznek és büntetnek, a háborúban nem büntetik, mert nincs szabály, ami tiltaná."

Az *erkölcsi szabály* egyik jellegzetessége tehát: „pusztán azért kell csak megtartóztatnunk magunkat az általuk tiltott cselekedetek elkövetésétől, mert tiltják őket. Ezt nevezzük az erkölcsi szabály *kötelező* jellegének." Az erkölcsi szabályok sajátos *tekintéllyel* rendelkeznek. *Azért* engedelmeskedünk nekik, *mert parancsolnak*. „Így, szigorúan empirikus elemzéssel eljutottunk a *kötelesség* és kötelezettség fogalmaihoz, amelyek nagyjából megfelelnek a kanti értelmezésnek." Az erkölcsi szabály első jellegzetessége tehát az, hogy kötelező erejű.

Az erkölcsi tény kötelező erejű csoportnormaként való jellemzése nem hagy mozgásteret a személyiség számára: korlátozza vagy megszünteti a belső autonómiát. Durkheim megkísérli e korlát meghaladását, s bevon elemzésébe még egy indítékot, amelyet az erkölcsi tény lételemének tekint. „A valóságban — írja — nem tudunk végrehajtani egy számunkra semmitmondó cselekedetet egyszerűen csak azért, mert azt parancs írja elő számunkra. Egy olyan cél érdekében tevékenykedni, amely hidegen hagy bennünket, amelyet nem tartunk jónak, amely érintetlenül hagyja érzelmeinket — nos, ez pszichológiailag lehetetlen. Az erkölcsi célnak kötelező jellege mellett tehát meg-

kívánt és kívánatos célnak is kell lennie. Ez a *kívánatosság* minden erkölcsi cselekedetben a második jellemző jegy."

A belső motiváltság feszültséggel tölti fel az erkölcsi mezőt: „az erkölcsi tény kívánatossága szoros kapcsolatban van az erkölcsi szabály kötelező jellegével, és egyáltalán nem hasonlít azoknak a tárgyaknak a kívánatosságára, amelyekre hétköznapi vágyaink irányulnak.[...] Feléje tartó lendületünk, lelkesedésünk mindig együtt jár valamilyen erőfeszítéssel, valami fájdalommal. Még akkor is, amikor egy erkölcsi cselekedetet nagy lelkesedéssel hajtunk végre, még akkor is úgy érezzük, hogy kilépünk önmagunkból, hogy legyőzzük önmagunkat, hogy felülkerekedünk természetes lényünkön. Ez pedig nem megy bizonyos feszültség nélkül, anélkül, hogy kényszert, erőszakot ne tennénk magunkon."

Tehát a „kötelesség, a kanti imperatívusz az erkölcsi valóságnak csak az egyik, absztrakt oldalát jelenti. Tényszerűleg, az erkölcsi valóság mindig és egyidejűleg mutatja e két oldalát, amelyeket nem lehet egymástól elválasztani."

Az erkölcsi valóságnak vannak más jellemző jegyei is, de a fenti kettőt tekinti Durkheim „a leglényegesebbnek, a legállandóbbnak és a legáltalánosabbnak", amelyek minden *erkölcsi* tényben jelen vannak, jóllehet „esetenként más és más arányban párosulva fordulnak elő". Az érzelmi és az értelmi elemek egyidejű jelenléte azonban nem azt jelenti, hogy az egyéni megfontolások vagy emóciók *erkölcsileg* irányadók: az erkölcsi tény „kollektív képzet" jellege kizárja az ilyen értelmezés lehetőségét. Érezve álláspontja sebezhetőségét, Durkheim így „védekezik": „Valamennyiünknek megvan a magunk sajátos erkölcsi színvaksága. Az egyik ember tudatában az erkölcsi tény elsősorban mint jó, mint kívánatos dolog jelentkezik. A másik szabályokban gondolkodik: utasításokra, fegyelemre van szüksége, irtózik a határozatlanságtól, és egyetlen vágya, hogy élete pontosan megszabott terv szerint folyjék, viselkedését pedig állandóan szilárd és határozott szabályok rendszere irányítja.

Eggyel több okunk van tehát arra, hogy óvakodjunk egyéni lelkiismeretünk útmutatásainak figyelembevételétől. Könnyen észrevehető, mekkora veszély rejlik az egyéni és szubjektív módszerben, amely az erkölcsöt azonosítja a bennünk róla élő elképzeléssel, ugyanis az erkölcsi valóságnak mindig vannak olyan aspektusai, amelyeket vagy egyáltalán nem érzünk, vagy csak nagyon gyengén."

Az *erkölcsi minőség* konstituáló tényezőit keresve újra visszatér e kérdésre. Kiindulópontja a következő: „Csak tudatokkal szemben vannak kötelességeink: minden kötelességünk erkölcsi személyekhez, gondolkodó lényekhez kapcsolódik." A probléma éppen az, hogy kik ezek.

„Egy tettnek — folytatja gondolatmenetét — csak kétféle végső célja lehet: 1. Én magam; 2. Mások." Ennek megfelelően az első kérdés: lehet-e erkölcsi jellegük „azoknak a cselekedeteknek, amelyek kizárólag rám vonatkoznak?" Igen — hangzik a válasz —, ha posztulálunk egy „közös erkölcsi tudatot". Ez azonban „nagyon bizonytalan és kockázatos vállalkozás, hiszen a közös erkölcsi tudattal azt mondathatunk, amit akarunk". De „ha jóhiszeműen és tisztességgel [!] alkalmazzuk ezt a módszert, nem lehet, hogy bizonyos eredményeket ne nyújtson. [...] senki sem fogja tagadni, hogy az erkölcsi tudat sohasem tekintette erkölcsinek az olyan tevékenységet, amelynek célja *kizárólag az egyén létének fenntartása* volt. Természetesen az ilyen [...] cselekedet is lehet erkölcsi, ha családom vagy hazám érdekében óvom magam, de [...] amikor mindezt csak önmagamért teszem, magatartásomnak a közvélemény szemében semmiféle erkölcsi értéke nincs." Ugyanez vonatkozik arra, ha az ilyen tevékenység nem önmagamra, hanem egy másik, velem „minden szempontból egyenlőnek tekinthető" *másik személyre* irányul. A kettő között „csak fokozatbeli különbségek létezhetnek, s ezek nem szolgálhatnak magyarázattal arra, hogy miért *erkölcsös* az egyik cselekedet s miért van *híján minden erkölcsinek* a másik". És ugyanúgy, ha nem egy, hanem több személyről van szó: „Ha az emberek külön-külön képtelenek erkölcsi jelleggel felruházni egy magatartást, tehát ha *önmagukban* nincs erkölcsi értékük, akkor pusztán számuk növelése semmit nem változtat a helyzeten."

Természetesen a közvélemény a másokra vagy saját magunkra vonatkozó cselekedeteket minősítheti erkölcsinek. Ám a cselekedeteknek objektíve csak akkor van erkölcsi értékük, ha „a cél, amely felé irányulnak, magasabb rendű, mint az én személyiségem vagy a többi emberé". Tehát „a nekik tulajdonított erkölcsiség eredetét szükségszerűen valahol a felsőbb régiókban kell keresnünk". Ez vonatkozik azokra a cselekedetekre is, „amelyeknek végrehajtója is, célja is magam vagyok", s azokra is, „amelyeknek végrehajtója én vagyok, végcélja pedig valaki más".

Durkheim érvelése itt visszakanyarodik a fent vázolt elméleti

kiindulópontokhoz. A „felsőbb régió" ugyanis, amelyből az erkölcs eredeztethető s amelyre az erkölcsi tevékenység irányul, nem más, „mint az a *sajátlagos* lény, amely csoportalkotás céljából társuló egyedi alanyok sokaságából tevődik össze". E „kollektív személyiség több és más [...], mint az őt alkotó egyének összege, hiszen ha egyszerű összeg lenne, erkölcsi értéke nem haladhatná meg azokét az elemekét, amelyekből áll, s amelyeknek — mint láttuk — önmagukban nincs erkölcsi értékük".

Ily módon Durkheim ehhez a végkövetkeztetéshez jut: ha létezik erkölcs, amely kötelességek és kötelezettségek rendszere, akkor a társadalomnak olyan erkölcsi személynek kell lennie, amely minőségileg más, mint azok az egyének, akikből áll, és akiknek egyesülése révén keletkezett. „Kant isten létezését tételezi, mert e hipotézis nélkül az erkölcs megérthetetlen lenne. Én az egyénektől sajátosan különböző társadalmat tételezem. Enélkül ugyanis az erkölcsnek nincs tárgya, a kötelességnek nincs kapcsolódási felülete."

Ez a gondolat az erkölcs ontológiai sajátosságára utal: az erkölcs valóban valami magasabb rendűre, értékesebbre vonatkozik, s az immanens értékekre alapozó etikában az egyénen túlmutató, cselekvését transzcendáló *erkölcsi értékek forrása* valóban csak a *társadalom*, az *emberi nem* lehet. Ez az érvényes felismerés azonban Durkheim elméletében egyoldalú, metafizikus következtetésekkel társul, ami nem utolsósorban abból következik, hogy társadalomképe is metafizikus: az egyén és a társadalom bonyolult dialektikáját egyoldalú függőségi rendszerként írja le; a társadalmi létviszonyokat kollektív képzetekké egyszerűsíti, e képzeteket meg is személyesíti és kollektív lényként jellemzi őket. A társadalom belső strukturálódása, az idődimenzió ezért egyszerűsödik leírható jelenségegyüttessé.

„Érvelésem — írja — végeredményben nagyon egyszerű elemekre bontható. Elég, ha azt elfogadjuk, hogy a közvélemény szemében erkölcs csak az önzetlenséggel, áldozatkészséggel együtt jelenik meg. De az önzetlenségnek csak akkor van tartalma, ha az a tény, amelynek alávetjük magunkat, a miénknél, egyénekénél nagyobb, magasabb rendű értékekkel rendelkezik. Márpedig az érzékelhető, tapasztalati világban egyetlen olyan lényt ismerek csak, amely a miénknél gazdagabb, bonyolultabb erkölcsi valósággal rendelkezik, és ez: a közösség. Tévedek, hiszen van még egy másik is, amelyik ezt a szerepet betölthetné, és ez az isten. Választani kell hát isten és a társadalom között.

Nem akarom itt sorba venni azokat az érveket, amelyek az egyik vagy a másik, egyformán koherens megoldás mellett szólnak. Hozzáteszem, hogy engem ez a választási kényszer meglehetősen közömbösen hagy, én ugyanis az istenben nem látok mást, mint a társadalom, a közösség átformált szimbolikus, gondolati leképzését."

Durkheim ezen alkotói korszakában olyan biztos a kollektív képzetek magatartást preformáló erejében, hogy fel sem teszi a kérdést: vajon az általa észlelt anómiás jelenségek, a „közösségek" válsága és az istenhit megrendülése között mi az összefüggés. Pedig az erkölcs- és vallástörténetben oly járatos Durkheim pontosan tudta, hogy különböző értékrendeket kodifikáló közösségek léteznek, hogy a család, a céh, a város, a haza stb. olyan eltérő léptékű, fajsúlyú közösségi alakulatok, amelyek között „hierarchiát lehet felállítani", és hogy „az erkölcsi tevékenység különböző formái annak megfelelő fokozatokat alkotnak, hogy szűkebb vagy tágabb, egyszerűbb vagy összetettebb, kizárólagosabb vagy átfogóbb közösségre irányulnak-e". Mindezt ismerve és tételezve mégis elégségesnek vélte — legalábbis az adott összefüggésben — a „közösségi élet" kifejezés általános értelemben való használatát.

A társadalom (a közösség) tehát „minden erkölcsi tevékenység elsőrendű célja". Ez azért lehetséges, mert „1. a társadalom miközben felülmúlja, meghaladja az egyéni tudatokat, ugyanakkor azoknak mégis természetüknél fogva adott belső tartozéka; 2. rendelkezik a tiszteletébresztő erkölcsi tekintély minden jellegzetességével."

Durkheim nem zárja ki annak lehetőségét, hogy az emberek meghatározott csoportja más társadalomban kíván élni, s — elvben — azon joguktól sem kívánja megfosztani őket, hogy maguk válasszák meg: milyen társadalomban akarnak élni. Elmélete *érdemben* mégis *korlátozza az ember választási lehetőségét*. Mert Durkheim — mint láthattuk — a társadalmat erkölcsi tekintéllyel ruházza fel, ami értelmezése szerint nem kevesebb, mint „egy létező (vagy eszmei — de ez most mindegy) lénynek tulajdonított jellegzetesség, amelyet felettünk álló erkölcsi hatalomnak tekintünk". Nem kétséges, hogy „minden erkölcsi tekintély jellegzetes tulajdonsága, hogy tiszteletet ébreszt". De Durkheim, a „társadalmit" és az „erkölcsit" azonos jelentésűnek minősítve, erkölcsi glóriával övez minden „felettünk álló" társadalmi hatalmat.

Történelmileg valóban bizonyított, hogy „minden egyes nép

ténylegesen gyakorolt erkölcsi rendszere az illető nép társadalmi szervezetének működésére vezethető vissza, társadalmi struktúrájához idomul". Igaz továbbá, hogy az egyéni erkölcs is „a legmesszebbmenőkig társadalmi jelenség", hogy „eszményeit minden társadalom a maga képére formálja". E valós összefüggéseket azonban Durkheim egyoldalúan értelmezi, túláltalánosítja: „[...] minden társadalom nagyjából a számára legmegfelelőbb erkölcsöt alakította ki magának, és más erkölcs nemcsak lehetetlen, de erőltetés esetén még végzetes is lenne az illető társadalomra. Bár gyakran állították az ellenkezőjét, az egyéni erkölcs sem kivétel ez alól a szabály alól [...]" Ez az állítás történelmi tényekkel már korántsem igazolható. Durkheim ugyanis nemcsak az egymást tagadó osztály- és csoporterkölcsök egyidejű létével és harcával nem számol, hanem az időtényezőt is figyelmen kívül hagyja. Korábban haladó társadalmi integrációk megmerevedhetnek, a haladás gátjává válhatnak; az ellenük való lázadás az uralkodó erkölcs szempontjából szentségtörésnek minősül, jóllehet a *jövő* erkölcsét éppen az adott kor által „erkölcstelennek", „rossznak" bélyegzett csoport vagy egyén erkölcse képviseli.

A TÉNY- ÉS ÉRTÉKÍTÉLETEK ÚJ OLVASATA

Durkheim álláspontja a század tízes éveire módosult. 1911-ben a bolognai nemzetközi filozófiai kongresszuson *Tényítéletek és értékítéletek* címmel tartott előadást. Ebben a dolgozatában az érték kategóriáját már nem puszta fikcióként jellemzi, s a tény- és értékítéletek különböző típusainak világos elkülönítését szorgalmazza.

A tényítéletek — s korábban az „erkölcstudomány" vonatkozásában is csak ezek illetékességét ismerte el — „azt állapítják meg, ami van, s ennek okán lét- vagy tényítéleteknek nevezik őket". „Más ítéletek nem azt akarják leszögezni, hogy miként léteznek a dolgok, hanem azt, hogy mennyit érnek olyan valaki számára, aki tudattal rendelkezik [...]" Az ilyen ítéleteknek két típusa különböztethető meg. Vannak értékítéletek, amelyeknek „nem az a funkciójuk, hogy a dolgoknak értéket tulajdonítsanak, hanem csak annyi, hogy az ítéletet hozó személy meghatározott érzelmi állapotait ismertessék". Ezek az ítéletek rendkívül képlékenyek. Más a helyzet az *objektív* értékvonatkozásokra utaló ítéletekkel. Ha ugyanis — érvel Durkheim — azt állítom, hogy „ez az ember erkölcsi kiválóság", „ennek a képnek nagy esztétikai értéke van", „ez az ékszer ennyit meg ennyit ér",

„a szóban forgó lényeknek vagy dolgoknak objektív jelleget tulajdonítok, amely teljesen független attól, hogy mit érzek abban a pillanatban, mikor véleményemet kinyilvánítom. Személyesen teljesen hidegen hagyhatnak a csecsebecsék, ez azonban nem változtat az ékszerek adott pillanatban elfogadott értékén. Mint ember, lehet, hogy erkölcsi színvonalam középszerű. Ez azonban nem teszi lehetetlenné, hogy felismerjem az erkölcsi értéket ott, ahol fellelhető. Lehetek érzéketlen a művészetek nyújtotta örömök iránt, ám ez nem ok arra, hogy tagadjam, hogy vannak esztétikai értékek. Mindezen értékek tehát bizonyos értelemben rajtam kívül léteznek. Így tehát, amikor ezen értékek felfogásának és értékelésének módjában véleményünk nem egyezik meg valaki máséval, megpróbáljuk átvinni rá meggyőződéseinket. Nem elégszünk meg azzal, hogy ezeket leszögezzük, hanem érvelni is próbálunk mellettük; állításaink alátámasztására pedig személytelen érvényességű érveket hozunk fel. Ezzel hallgatólagosan elfogadjuk, hogy ezek az ítéletek valamilyen objektív valóságnak felelnek meg, amelyek természetéről megegyezésre lehet és kell jutnunk egymással. Ezek a sajátszerű valóságok teremtik az értékeket, az értékítéletek pedig azok az ítéletek, amelyek ezekre a valóságokra vonatkoznak."

Az elsődleges kérdés az, hogyan jönnek létre ilyen ítéletek. Pontosabban: „Egyfelől, minden érték feltételezi egy személy értékelő tevékenységét, aki valamilyen kapcsolatban áll egy meghatározott érzékenységgel. Aminek értéke van, az valamilyen címen jó; ami jó, az kívánatos, és minden kívánság belső állapot. Mégis, azok az értékek, amelyekről eddig szó volt, ugyanolyan objektívak, mint maguk a tárgyak. Hogyan egyeztethető össze ez a két — első látásra ellentmondásnak tűnő — jelleg? Hogyan lehet független az érzelmi állapot attól az egyéntől, aki azt átérzi?"

Ebben a kérdésfeltevésben mintegy újrafogalmazódnak — más fénytörésben — azok a dilemmák, amelyek Rickertet, Schelert, Webert is — megközelítően egyidejűleg — foglalkoztatták. Durkheim e dilemmákkal kapcsolatban két egymásnak ellentmondó megoldási kísérletre utal.

„Sok gondolkodó szemében — írja —, akik egyébként a legkülönbözőbb szellemi iskolákhoz tartoznak, a kétfajta ítélet közötti különbség csak látszólagos. Az érték — mondják — alapvetően az értékkel felruházott dolog valamely alkati tulajdonságához kötődik, az érték-

ítélet pedig csak azt fejezi ki, hogy mi módon is hat ez a tulajdonság az értékelő személyre. Ha a hatás kedvező, az érték pozitív; ellenkező esetben nyilván negatív. [...] Az igazság [...] azért erény, mert tiszteletben tartja létfontosságú szükségleteinket, az emberölés pedig — fordított okfejtés alapján — bűn." Más szóval: „egy dolognak az értéke egyszerűen azon hatások megállapítása, amelyeket saját benső tulajdonságai révén gyakorol".

Mivel e megoldást — amely érdemben rokonítható az érték idézett szubjektív értelmezésével — nem tartja kielégítőnek, felteszi a kérdést: „De kihez viszonyítva becsüljük meg és kell megbecsülnünk a dolgok értékét? Ki az alanya ennek a viszonyításnak? Tegyük fel, hogy az egyén. No, de mivel magyarázzuk akkor, hogy létezhet az értékek olyan objektív rendszere, amelyet minden ember, vagy legalábbis az azonos civilizáció minden tagja elismer?"

A szóban forgó álláspont legsebezhetőbb pontja az, hogy az értéket „az érzékenységre gyakorolt hatással" magyarázza, figyelmen kívül hagyva, „mennyire változatosak az egyéni érzékenységek". S nemcsak az egyéniek. Mert Durkheim nem kevésbé vitathatónak tartja azon teoretikusok álláspontját, akik egy feltételezett *átlagegyén* érzékenységét tekintik viszonyítási pontnak.

„Megkísérelhetnénk úgy érvelni, hogy van egy átlagtípus, ami a legtöbb egyénben fellelhető, s hogy a dolgok objektív értékelése azt fejezi ki, hogyan hatnak ezek a dolgok az átlagos egyénre. De óriási a távolság a között, ahogyan az értékeket az átlagember ténylegesen megítéli, és az emberi értékeknek azon objektív skálája között, amelyhez — legalábbis elvileg — ítéleteinknek igazodniuk kellene. Az átlagos erkölcsi tudat elég silány; még a szokványos kötelességeket, következésképpen az azoknak megfelelő erkölcsi értékeket is csak nagyon gyengén érzi át. Sőt, vannak olyan értékek, amelyekkel szemben mintha vaksággal lenne megverve. Az erkölcsösség mércéjét tehát hiába keresnénk ebben az átlagos erkölcsi tudatban."

Tekintsünk most el annak elemzésétől, milyen mértékben van összhangban Durkheim érvrendszere a kollektív képzetek, az erkölcsi tény előbb ismertetett jellemzésével, vagy a Legyen és a Van kategóriáinak oly sokszor idézett durkheimi minősítésével; jeleztük, álláspontja a tízes évekre részlegesen módosult, finomodott. Figyeljük inkább, hogyan különíti el az *átlagost* az *objektívtől*. Az átlagos egyén reakciói — érvel — „átlagosságuk ellenére is egyéni reakciók. Ha egy érzelmi

állapot az egyének nagy hányadában fellelhető, ez még nem jelenti azt, hogy objektív. Abból, hogy többen is hasonló módon ítélünk meg egy dolgot, még korántsem következik, hogy ezt az értékelést valamely *külső valóság kényszeríti ránk.* A véleményeknek ez az egybecsengése lehet merőben szubjektív okok következménye is [...] Az itt következő két állítás között, miszerint »én szeretem ezt« és »vagyunk néhányan, akik szeretjük ezt«, nincs lényegi különbség."

„Egyesek azt hitték, megkerülhetik ezeket a nehézségeket, ha az egyént a társadalommal helyettesítik. Akárcsak az előbbi tézisben, itt is feltételezik, hogy az érték alapvetően a dolog valamely benső, alkotó eleméhez tartozik. De a dolog értékét most már nem az egyéni, hanem a közösségi személyiségre gyakorolt hatása határozná meg. Az értékelést pusztán és önmagában az tenné objektívvá, hogy közösségi jellegű."

Durkheim természetesen nem tagadja meg tegnapi önmagát — és tanítványait —, s a pszichológiai alapozású ítélkezéssel szemben előnyben részesíti azt az általa szociológiaiként jellemzett megközelítést. „Ennek a magyarázatnak az előzőhöz képest kétségbevonhatatlan előnyei vannak. Nem vitás, hogy az egyéni ítéletekhez viszonyítva a társadalmi megítélés objektívnak tekinthető. Az értékek skálája ily módon mincs kitéve az egyének szubjektív és változó értékelésének; az egyének saját magukon kívül álló, már eleve felállított osztályozással találják magukat szembe. Ez nem az ő művük, egészen mást fejez ki, mint az ő egyéni érzelmeik, s alkalmazkodniuk kell hozzá. A közvélemény a maga forrásaiból ugyanis olyan erkölcsi tekintélyt merít, amelynek révén rákényszeríti magát az egyénekre. Ellenáll azoknak az erőfeszítéseknek, amelyek erőszakot kívánnak rajta tenni, azonnal reagál az elhajlásokra, mint ahogy a külvilág is fájó választ ad azoknak, akik megpróbálnak fellázadni ellene. Kárhoztatja mindazokat, akik az erkölcsi dolgokat az övétől különböző elvek alapján ítélik meg, nevetség tárgyává teszi mindazokat, akik másfajta esztétikát vallanak, mint az övé." Az ebből adódó sajátos szükségszerűséggel, amely hatása alatt tart bennünket, magyarázható, hogy, úgymond, „nem vagyunk teljesen urai értékelésünknek, kötve vagyunk, kényszernek engedelmeskedünk. Köt minket a közösségi tudat."

S Durkheim visszautal saját erkölcsfelfogásának másik meghatározó mozzanatára is: a kényszerítő erő nem az egyetlen aspektusa az értékítéleteknek. „Ugyanazon értékek, amelyek bizonyos vonásaikat

tekintve magukat ránk erőltető valóságként hatnak, ugyanakkor mint kívánatos dolgok tűnnek fel előttünk, mint olyan dolgok, amelyeket szeretünk, s amelyekre spontán módon törekszünk. Ez azért van így, mert a társadalom, miközben törvényhozó hatalom, amelynek tisztelettel tartozunk, egyben megteremtője és letéteményese a civilizáció mindazon javainak, amelyekhez minden erővel kötődünk. Egyidejűleg jó és segítőkész, s egyben parancsoló. Minden, ami életképességét növeli, a miénket is fokozza. Nem meglepő tehát, hogy ragaszkodunk mindahhoz, amihez a társadalom ragaszkodik."

Persze ezen érveket olvasva joggal fogalmazódhat meg a kérdés: ha ilyen erős a közösségi morál kényszerítő ereje, sőt előírásai kívánatosak is az egyén számára, miért oly silány az „átlagos erkölcsi tudat"? A kérdés indokolt, de ez esetben is tekintsünk el az ellentmondás dokumentálásától, és figyeljünk Durkheim érveire az ún. szociológiai megközelítés korlátaival kapcsolatban. Így folytatja gondolatmenetét: „ha így fogjuk fel az értékek szociológiai elméletét, ez megint csak súlyos nehézségeket vet fel, amelyek egyébként nem egyedül rá jellemzőek, hisz ugyanúgy ellene vethetők az előbb említett pszichológiai elméletnek is".

Ezen elméletek közös gyöngéje — vallja —, hogy nem hajlandók tudomásul venni, hogy különböző típusú értékek vannak, hogy más a közgazdasági, az erkölcsi, a vallási, az esztétikai és a bölcseleti érték, hogy a jó, a szép, az igaz és a hasznos nem vezethetők egymásra vissza, s másfelől, hogy a dolgok értéke nem mérhető azon — vagy pusztán azon —, hogy „társadalmi (vagy egyéni) hasznosságuk milyen fokú". Ezért elkerülhetetlen a hasznossági elmélet előfeltevéseinek elvetése. Durkheim érvei e ponton az axiológia tételével rokonulnak: „az esztétikai tevékenység semmilyen hasznos célnak nem rendeli alá magát; kizárólag a kibontakozás gyönyöréért bontakozik ki. Ugyanígy, a tiszta bölcselkedés nem egyéb, mint a minden hasznossági cél alól felszabadult gondolat, amely csak azért tevékenykedik, hogy tevékenykedjék. Ki merné mégis cáfolni, hogy az emberiség az esztétikai és bölcseleti értékeket minden időben magasan a közgazdasági értékek fölé helyezte? Akár a szellemi életnek, az erkölcsi életnek is megvan a maga esztétikája. A legmagasztosabb erények nem merülnek ki a megkívánt társadalmi rendhez legközvetlenebbül szükséges tevékenységek szabályszerű és szigorú teljesítésében. Ezek az erények szabad és spontán tevékenységekből jönnek létre, olyan áldozatokból,

amelyeket semmi nem tesz szükségessé, sőt amelyek gyakran ellentétesek az okos és józan gazdaságosság szabályaival. Vannak olyan erények, amelyeknek eleget tenni őrültség. De éppen ebből fakad nagyságuk." Érdemben a szociológiai szemlélet sem haladja meg a hasznossági elvet, mert végső soron funkcionálisan ítéli meg az emberi cselekvést.

Ha e pszichológiai és szociológiai elméletek közös gyöngéjét akarjuk fellelni — vallja Durkheim —, vissza kell mennünk egészen az alapelvekig. „Valamennyi elmélet egyformán azt tételezi fel, hogy az érték magukban a dolgokban rejtezik, és természetüket fejezi ki. Márpedig ez a feltevés ellenkezik a tényekkel. Szép számban fordulnak elő esetek, ahol — hogy úgy mondjuk — semmiféle kapcsolat nem létezik a dolog tulajdonságai és a neki tulajdonított érték között. A bálvány (idole) nagyon szent dolog, a szentség pedig mindig is az emberek által elismert legmagasztosabb érték volt. Márpedig a bálvány nagyon gyakran nem egyéb egy halom kőnél, egy darab fánál, amely önmagában semmiféle értékkel nem rendelkezhet. Nincs olyan lény, bármily alázatosan szerény legyen is, nincs olyan tárgy, bármily közönséges is, amely a történelem egy-egy pillanatában ne lett volna képes arra, hogy kiváltsa a vallásos tisztelet és elfogódottság érzéseit. [...] Az e dolgoknak tulajdonított, minden mással összehasonlíthatatlan érték tehát nem benső jellegzetességeikhez kapcsolódik. Nincs olyan, valamennyire is lelkes hit (akár világi jellegű is), amelynek ne lennének meg a maga fétisei, amelyekkel kapcsolatban ezek az aránytalanságok kiütköznek. A zászló csupán egy darab vászon. A katona mégis halálba megy, hogy megmentse a zászlót. Az erkölcsi élet szintúgy gazdag ilyen típusú ellentmondásokban."

A tévedések forrása tehát ezen elméleteknél az, hogy feltételezik: *az érték magukban a dolgokban rejlik.* Ez merő képzelődés: a tárgyak, tulajdonságok, jelképek önmagukban *értékközömbösek.* Ez esetben azonban joggal fogalmazódhat meg a kérdés: „ha az érték nem magukban a dolgokban rejlik, ha lényegét tekintve nem az empirikus valóság valamelyik jegyéhez tartozik, nem következik-e ebből az, hogy forrása a megragadhatón és a tapasztalhatón kívülről ered?" Ezt az álláspontot — mint Durkheim említi — olyan gondolkodók képviselték, akiknek tanai „a kanti moralizmusig vezethetők vissza". „Az embert felruházzák azzal a sajátlagos tulajdonsággal, hogy képes túllépni a tapasztalatilag megragadhatón, hogy el tud képzelni olyan

dolgokat is, amelyek nem léteznek, egyszóval: hogy eszményeket tud tételezni. Ezt a teremtőképességet az egyik szerző intellektualizáltabb formában fogja fel, a másik érzelmibb színezettel, de mindegyikük teljesen tisztán és világosan elhatárolja attól a képzetalkotó képességtől, amit a tudomány hoz mozgásba." Ezek az elméletek feltételezik, hogy a valóságra irányuló gondolkodás alapvetően különbözik attól, amely az eszményekre vonatkozik: az emberek az irracionálisan megragadható eszményekhez viszonyítva becsülik meg a dolgok értékét. A tény- és az értékítéletek *különneműnek* minősülnek: a „tárgyak, amelyekre vonatkoznak, épp annyira különbözőek, mint az ítélet megalkotásához szükséges képességek". Ennek következtében itt nem vonultathatók fel racionális ellenérvek, s a valóságra való minden hivatkozás is megalapozatlan: az érték „a dolgokhoz képest külső okok által meghatározott", másrészt az eszmény „nem a valóság szolgálatában áll, hanem önmagáért van".

Durkheim ezt az érvelést sem tartja elfogadhatónak. Ugyanis „az ily módon az eszménynek tulajdonított érték, ha képes is saját következményeit kielégítően megmagyarázni, önmagát nem magyarázza. Posztulálhatjuk, de ezzel nem adtunk róla számot, s nem is lehet számot adni róla. Hogyan is lehetne? Ha az eszmény nem függ a valóságtól, ez utóbbi nem is tartalmazhatja az eszményt érthetővé tevő okokat és feltételeket. No, de a valóságon kívül hol találjunk anyagot bármiféle magyarázathoz?"

Durkheim nem ismerhette Scheler és Hartmann műveit, de ismert más axiológiai kísérleteket, amelyek abból, a kérdést látszólag megoldó „teológiai hipotézisből" indulnak ki, hogy „az eszmények világa valóságos, objektív módon létezik, de létezésének módja felette áll a tapasztalatilag felfoghatónak, s az empirikus valóság, amelynek mi magunk részei vagyunk, ebből a világból ered, ettől a világtól függ. Úgy kötődünk tehát az eszményekhez, mint létezésünk forrásához. De ha el is tekintünk e felfogás jól ismert nehézségeitől, látnunk kell, hogy az eszményt — ha így tételezzük — egyben rögtön mozdulatlanná merevítjük, s megfosztjuk magunkat annak lehetőségétől, hogy magyarázattal szolgáljunk végtelen változatosságára. Ma már tudjuk, hogy az eszmények közösségenként, csoportonként nemcsak változnak, de változniuk is kell. A rómaiak eszményei nem voltak azonosak a mieinkkel, és szükségszerűen kellett másmilyennek lenniük. Ennek megfelelően változik az értékek skálája is.

E változatosság nem az emberi vakság terméke, hanem a dolgok természetében gyökerezik. De hogyan adjunk rá magyarázatot, ha az eszmény által kifejtett valóság egy és megbonthatatlan? Ehhez fel kellene tennünk, hogy isten maga is térben és időben változékony; de akkor minek tudjuk be ezt a meglepő változékonyságot? Az isteni lét (devenir) így csak akkor lenne érthető, ha istennek az lenne a feladata, hogy egy őt magát is meghaladó eszményt valósítson meg — ez azonban csak elpalástolja a problémát."

S a racionalista hagyományokon felnőtt Durkheim felteszi a kérdést: „Egyébként is, milyen jogon vonják ki az eszményt a természet és a tudomány illetékességi köréből?" Majd — s e ponton az etikai naturalizmus hagyományaihoz kapcsolódik — így folytatja gondolatmenetét: „A természetben nyilvánul meg, következésképp természeti okoktól is kell hogy függjön. Ahhoz, hogy többnek bizonyuljon, mint csupán a gondolat által felfogott lehetőség, akarni kell megvalósulását, s ebből következően olyan erővel kell rendelkeznie, amely képes akaratunkra hatni. Csak akaratunk képes élő valósággá változtatni. S minthogy ez az erő végső soron izommozgások formájában ölt testet, nem különbözhet lényegesen a természet világának egyéb erőitől. Miért ne lehetne hát kielemeznünk, elemi összetevőire bontanunk, megkeresnünk azokat az okokat, amelyek ezt az erőt létrehozó szintézist meghatározták?"

S erre az ontológiai alapzatra építi következtetését: az értékvonatkozások vizsgálatában még olyan esetek is adottak, amelyek mérhetőek. Például: „A különböző emberi közösségek történetük minden pillanatában meghatározott hőfokú megbecsülést tanúsítottak az emberi méltósággal szemben. E népenként és koronként változó érzelem a forrása a mai társadalmak morális eszményének. És érzelmi hőfokától függően lesz magasabb vagy alacsonyabb a személyek ellen elkövetett merényletek száma. Hasonlóképpen, a házasságtörések, a válások és különélések száma azt a viszonylagos erőt tükrözi, amellyel a házastársi kötelék eszménye az egyes egyéni tudatokra hatni képes." Durkheim elismeri, hogy e mértékek durvák, de szónokian felteszi a kérdést: „van-e olyan fizikai erő, amely másként is mérhető, mint durva közelítéseken keresztül? A kétfajta erő között e vonatkozásban is legfeljebb csak fokozati különbségek lehetnek."

De a legfontosabb ellenérvnek az axiológiai szemlélettel szemben azt tekinti, hogy „létezik az értékeknek olyan osztálya, amelyet nem

oldhatunk le a tapasztalatról anélkül, hogy ezzel minden jelentésétől meg ne fosszuk. Ez pedig a gazdasági értékek osztálya. Mindenki jól érzi, hogy ezek egyáltalán nem valami »túlvilágit« fejeznek ki; semmiféle, a tapasztalatot meghaladó képességet nem feltételeznek. Igaz, hogy Kant éppen ezért nem is hajlandó bennük igazi értéket látni [. . .]" Durkheim Kant álláspontját nem kevésbé egyoldalúnak tekinti, mint a hasznossági elvet. Ha ugyanis azok nem voltak hajlandók tudomásul venni, hogy az értékeknek különböző típusaik vannak, úgy a kanti moralizmus azt nem veszi figyelembe, hogy e típusok „ugyanazon nemen belül különböző fajták". Más szóval: „Minden érték a dolgok valamilyen megbecsülésének felel meg, noha a becslés nézőpontja esetenként eltérő lehet. Az értékelmélet korunkban megtett fejlődésének lényege pontosan az, hogy sikerült helyesen rámutatnia az érték fogalmának általánosságára és egységére. De ha az értékek között ilyen szoros a rokonság, s ha másrészről egyes értékek ilyen szorosan kapcsolódnak tapasztalati létünkhöz, akkor a többiek sem lehetnek tőle függetlenek."

Durkheim ugyanakkor nem cáfolja, hogy a dolgok értékét csak bizonyos „eszményi fogalmakhoz" való viszonyukban becsülhetjük meg, de meggyőződése, hogy e fogalmakat reálisan megmagyarázhatjuk. A kérdésre a választ az adja meg, aki megtalálja az *értékek objektivitásának evilági kulcsát.* „Ahhoz, hogy megértsük, mi teszi lehetővé az értékítéleteket, nem elegendő bizonyos számú eszményt posztulálnunk — ezekről számot is kell adnunk, rá kell mutatnunk, honnan származnak, hogyan kötődnek a tapasztalathoz (amelyet ugyanakkor meg is haladnak), és miben áll objektivitásuk."

Durkheim, e kérdésre választ keresve és saját álláspontját körvonalazva, abból indul ki, hogy „az eszmények, akárcsak a nekik megfelelő értékrendszerek, emberi közösségenként eltérőek. Nem következik-e ebből a tényből, hogy mind az eszményeket, mind az értékeket közösségi eredetűnek kell tartanunk?" S a kérdésre igennek válaszol, jóllehet az ún. szociológiai megközelítés korlátait körvonalazva — mint írja — ő mutatott rá ezen elmélet elégtelenségére. „De ez azért volt így, mert az a társadalmi életről vallott felfogás, amelyen ez az elmélet nyugodott, félreismerte a társadalom igazi természetét. Ebben az elméletben a társadalom szervek és funkciók rendszereként jelent meg, amely rendszer megpróbálja magát az őt kívülről érő romboló erőkkel szemben fenntartani, akárcsak az élő test, amelynek egész

léte abban áll, hogy megfelelő formában válaszol a külső közegből érkező ingerekre. Márpedig a társadalmi lét — ezen felül — egy olyan, belülről fakadó morális életnek is letéteményese, amelynek hatóerejét és eredetiségét nem mindig ismerték fel."

S e ponton Durkheim, árnyaltabban és finomabban, újra felidézi elméletének leglényegesebb fogalmi jellemzőit és módszertani elveit. A társadalmi lét sajátlagosságát abban jelöli meg, hogy az egyéni tudatok szoros kapcsolata és aktív egymásra hatása következtében „egyesülésükből egészen új fajtájú lelki élet jön létre. Ez elsősorban azáltal különbözik a magányos egyén lelki életétől, hogy sokkal magasabb hőfokú. Azok az érzelmek, amelyek egy-egy emberi csoporton belül születnek és bontakoznak ki, olyan energiával rendelkeznek, amelyet a tisztán egyéni érzelmek meg sem közelítenek. Az az ember, akit átjárnak, úgy érzi, sajátjáétól idegen erők tartják hatalmukban, vezetik, irányítják, nincs uralma ezek felett az erők felett, úgy érzi, hogy az egész közeget, amelybe ágyazódik, hasonló típusú erők járják át. Úgy érzi, mintha egy új és attól gyökeresen különböző világba került volna, mint amelyben addigi magánélete zajlott. Az élet ebben az új világban nemcsak intenzívebb, de minőségileg is különböző. Amint a közösség magával ragadja, az egyén megszűnik saját magára figyelni, saját ügyeiről megfeledkezve teljes egészében a közösségi célok szolgálatába áll. Viselkedésének pólusa áthelyeződik, személyén kívülre kerül." Ne gondoljuk azonban, hogy Durkheim egyszerűen líraibban újrafogalmazza a kollektív képzetek tanát. Az árnyalás érdemibb, jóllehet nem mentes rendszere egészének ellentmondó mozzanatoktól. Durkheim ugyanis ezeket az energiákat olyan erőkként ábrázolja, amelyeknek „szükségük van arra, hogy puszta játékosságból, cél nélkül, a mindenhova eljutás kedvéért áradjanak szét a világban, egyszer ostobán romboló erőszakos cselekedetek, másszor heroikus őrültségek képét öltve magukra". Mint írja, luxus ez a tevékenység, legalábbis egyfajta értelemben, de éppen gazdagsága okán állítható szembe „hétköznapjaink lassan vonszolódó életével, ahogy a felsőbbrendű szembeállítható az alsóbbrendűvel, az eszmény a valósággal".

Durkheim feltételezi, hogy „a forrongás ilyesfajta pillanatai hozták létre mindenkor azokat a fennkölt eszményeket, amelyeken a civilizációk nyugosznak". Ilyen „alkotó vagy megújító szellemű" korszakként jellemzi a „nagy keresztény válságot"; „a XII—XIII. század

kollektív lelkesedését", amely „Párizs felé hajtotta Európa tanulni vágyó népességét", a reneszánszot, a reformációt, a francia forradalom időszakát, a XIX. század nagy szocialista megmozdulásait. „Az ilyen pillanatokban — el kell ismernünk — a fennköltebb életet olyan magas hőfokon és olyan kizárólagos módon élik meg az emberek, hogy ez szinte teljes egészében lefoglalja az egyéni tudatokat, jószerivel kivetvén belőlük az önző és közönséges foglalatosságokat. Az eszmény ilyenkor egybeolvadni látszik a valósággal, ezért érzik úgy az emberek, hogy már közel a pillanat, amikor az eszmény végre valóságos lehet, s isten országa megvalósul a földön. De az illúzió sosem tartós, mert a fellángolás nem tarthat sokáig. Túlságosan kimerítő. Amint túlvagyunk a kritikus pillanaton, a társadalmi kapcsolatok hálója megereszkedik, az intellektuális és érzelmi kapcsolatok megritkulnak, az emberek visszasüllyednek hétköznapjaik szintjére. Ettől fogva minden, amit a termékeny kavargás ideje alatt addig mondottak, tettek, gondoltak vagy éreztek, már csak emlék, noha rendkívül fényes emlék formájában él tovább, akárcsak az a valóság, amelyet felidéz ugyan, de amellyel már megszűnt egynek látszani. Csak gondolat már, gondolatok együttese."

Durkheim az eszmék és forrongások e sajátos hullámmozgásával magyarázza a „nem létező és mégis érvényes" eszmék keletkezését és újratermelődését. A konkrét társadalmi összefüggéseket, az értékkollíziókat előidéző osztály- és rétegellentmondásokat Durkheim zárójelben hagyja, gondolata — a vitatható elméleti előfeltételezések ellenére — mégis mély és termékenyítő. „A szembeállítás ezúttal határozott. Létezik — egyfelől — az, ami az érzékletekben és észleletekben adott, és — másfelől — az, amit eszmények formájában gondolnak el." A transzcendáló mozgás forrása tehát *evilági*. Az ember éppen azért alkot eszményeket, mert társadalmi lény. „A társadalom hajtja, kényszeríti, hogy önmagát meghaladja, s ugyanez a társadalom nyújtja ehhez a megfelelő eszközöket. A társadalom, pusztán azáltal, hogy saját tudatára ébred, elszakítja az egyént saját magától, és egy magasabb rendű élet részesévé teszi. A társadalom nem jöhet létre anélkül, hogy eszményeket ne teremtene. Ezek az eszmények egyszerűen olyan gondolatok, amelyek a társadalmi életet fejlődésének csúcspontjaira kivetítve festik le. Lebecsüljük a társadalmat, ha benne csak bizonyos életfunkciók betöltésére szerveződött testet látunk. Ebben a testben lélek is él, a közösségi eszmények együttese. De ezek az

eszmények nem elvonatkoztatások, minden hatékonyságtól megfosztott, hideg, intellektuális képzetek. Lényegüket tekintve mozgatóerők, mert mögöttük tényleges és hatékony erők, a közösségi erők állnak. Ezek pedig természeti erők, s noha valamennyien erkölcsiek, összehasonlíthatók azokkal, amelyek a világban másutt működnek. S mert az eszmény ilyen jellegű erő, a vele foglalkozó tudomány létrehozható. Így válik lehetségessé, hogy az eszmény a valóság szerves részévé váljék, hiszen belőle származik, jóllehet meghaladja. Alkotóelemeit a valóságból kölcsönzi, de ezek az elemek újszerű módon egyesülnek benne."

A társadalmi testben élő lélek durkheimi képzetét nem kevésbé tekintjük tudománytalannak, mint a wundti „népszellemet" vagy Le Bon „tömeglélek"-jét. Később arról is részletesen szólunk, hogy az emberi közösségeket mozgató hatóerőket nem tartjuk természetinek. Mégis, Durkheim gondolatának azt a mozzanatát, hogy az eszmény a társadalmi valóság „terméke" és annak alkotórészévé válhat, ugyanúgy termékenyítőnek érezzük, mint azt a megállapítását, hogy az eszmény nem csupán olyasvalami, aminek hiányát érezzük, s amit kívánunk, nem egyszerűen jövő, amely felé törekszünk, hanem a maga módján létező fenomén, valami olyan, aminek megvan a a maga valósága.

Durkheim leszögezi: a kifejtett gondolatmenet szerint „ahhoz, hogy megmagyarázhassuk az értékítéleteket, nincs szükség sem arra, hogy tényítéletekké fokozzuk le őket (közben eltüntetve az érték fogalmát)" (Durkheim nem egy tanítványa mestere korai és ma is klasszikusként számon tartott munkái hatására ezt az utat választotta), „sem pedig arra, hogy tudj' isten milyen képességekre vezessük vissza őket, amelyek révén az ember kapcsolatot tudna teremteni egy transzcendens világgal. Az érték valóban az eszmény különböző aspektusai és a dolgok közötti viszonyból keletkezik. Ám az eszmény nem egy titokzatos túlvilág kisugárzása. [...] A szabatos gondolkodás éppúgy megragadhatja, mint a fizikai vagy erkölcsi világ egyéb részeit." „A közösségi eszmények csak azzal a feltétellel jöhetnek létre, és ébredhetnek önmaguk tudatára, hogy olyan dolgokhoz kötődnek, amelyeket mindenki láthat, mindenki megérthet, s amelyek minden gondolkodás számára megjeleníthetők. Ilyen a rajzos ábrák, a legkülönfélébb jelképek, az írott vagy szóban közölt formulák, a lelkes lények és lélektelen tárgyak serege. Előfordulhat, hogy e tárgyak

bizonyos tulajdonságai rokonságot mutatnak az eszmény tulajdonságaival, s így azt természetszerűleg vonzzák magukhoz. Ilyen esetekben tűnhetnek úgy — egyébként tévesen — a dolog benső tulajdonságai, mint az érték kiváltó okai. De az eszmény akármilyen dologban megtestesülhet. Ott ereszt gyökeret, ahol akar, ez egy sor járulékos körülménytől függ. Amikor ez megtörtént, bármily közönséges lett légyen is korábban ez a dolog, páratlanná válik. Így történhet meg, hogy egy rongydarab köré a szentség vonhat glóriát: így történhet meg, hogy egy keskeny papírszelet rendkívül értékes dologgá válhat."

Durkheim erkölcsfelfogása, mint említettük, iskolát teremtett. Követői közül *L. Lévy-Bruhl* foglalkozott behatóan az erkölcsi ténnyel, a norma és a valóság viszonyával. A természettudományok módszerességével kívánta rögzíteni az erkölcsi élet tényeit: a hagyományok, szokások, előírások, normák sajátos konfigurációit. Azt vallotta, hogy az erkölcstudomány *nem lehet normatív*; le kell mondania az „eszményi" körvonalazásáról, a tiszta normákkal kapcsolatos eszmefuttatásokról: a verbális elvektől vissza kell térnie a kísérletileg ellenőrizhető tényekhez. *„Az erkölcsi tudományból éppúgy hiányzik az erkölcsi mozzanat, mint a fizikából vagy a mechanikából.* Ki várja egy fiziológiai értekezéstől, hogy *élő* legyen, vagy egy akusztikai tanulmánytól, hogy *hangzatos?* Vizsgáljuk csak meg egy biológiai könyv ábráit: mekkora távolság választja el ezeket a rajzokat azoktól az életfunkcióktól, amelyeket bemutatnak. Ugyanígy jobbadán azt is meg fogjuk szokni, hogy az erkölcstudománnyal foglalkozó könyvekben se elvont gondolatokat vagy moralizáló eszmefuttatásokat keressünk, hanem néprajzi megfigyeléseket, kérdőívekre adott válaszokat, statisztikai görbéket és számoszlopokat, egyszóval olyasmit, ami közvetlen. A mindennapi szemlélet számára ugyancsak elüt mindattól, amit erkölcsnek nevezünk."

Lévy-Bruhl is a kollektív képzetek dologszerűségét, a környező tárgyi világ jellegzetességeivel való rokonságát hangsúlyozza. Az erkölcsi képzeteket azonban — felfogása szerint — meghatározott minőségük minden más környezeti faktumtól megkülönbözteti: csak az erkölcsi szabályok, hagyományok megsértése kavarja fel az emberi indulatokat, *csak az erkölcsi tény hív életre emberi érzelmeket.* Az emberek igenlő vagy elítélő szava az erkölcsi viszonyok egyetlen valóságos jelentése; az erkölcsi tényeknek egyáltalán nincs ismerettartalmuk.

Durkheim késői értékelemzéseit meg nem történtnek tekintve Lévy-Bruhl azt vallotta, hogy az erkölcsi tényt nem tartalma, hanem társadalmi funkciója teszi értelmezhetővé.

Az erkölcsi jelenség hordozója nem a szubjektum; „az erkölcsi ténynek *nincs alanyi vonatkozása*". Az emberek nem meggondolásból vagy erkölcsi meggyőződésből cselekszenek: a követelmények tudomásulvételét a *közvélekedés imperatív jellege* magyarázza. Egyáltalán fel kell adnunk az emberi tudattal kapcsolatos illúziókat: „az emberi tudat nem egyetemes törvényhozó az egyetemes célok és eszmények birodalmában, hanem szerves része a szociális valóságnak".

A pozitivista erkölcselméletekben — ha rejtetten is — jelen volt az *irracionalitás* eleme. A késői Durkheim-írásokban ez elhalványul; Durkheim feleleveníti a racionalista hagyományt. Lévy-Bruhlnél azonban az irracionalizmus uralkodó. A személyt alárendeli a „kollektívumnak", a konkrét történeti folyamattól elszakított képzeteknek; az ember öntudatlan közvetítőjévé válik a „kollektív akaratnak".

A kollektív képzetek mitológiája Durkheim társadalom- és erkölcsfelfogásának is meghatározó jellemzője, s e mitológia — akarva, akaratlan — meghatározott társadalmi-politikai célokat szolgált. Mint Adorno írja Durkheim tanulmánykötetének német kiadásához írt előszavában: „A társadalmi tény és ezen tény dologszerű jellegének durkheimi fogalma Durkheimnek a társadalomról szerzett saját tapasztalatára nyúlik vissza. Ezt a statisztika pozitivisztikus eszközeivel verifikálta, s a kezdetek kezdetétől fogva összekapcsolta az apológiával: a faits sociaux [társadalmi tények] fogalma, dologszerűségük hangsúlyozása a kollektív tudat azon szétesését szeretné feltartóztatni, amely tőke és munka konfliktusa következtében fenyeget. Már 1877-ben ezt írta: »[...] A filozófia professzora arra hivatott, hogy megmagyarázza nekik [az embereknek]: a pszichikus és a társadalmi jelenségek — tények, s mint minden tény, törvényeknek vannak alávetve, az emberi akarat tehát nem háborgathatja ezeket saját tetszése szerint, következésképpen a szorosabb értelemben vett forradalmak legalább annyira lehetetlenek, mint a csodák [...]«."

„Mint ahogy a természet tavasszal mezítelenül elterül és mintegy győzelembiztosan közszemlére teszi összes bájait, míglen télen csúfságát és csupaszságát hóval és jéggel födi el, éppúgy különbözik Lucretius, a friss, merész, poétikus világura Plutarkhosztól, aki törpe Énjét a morál havába és jegébe takarja. Ha egy aggályosan begombolkozott, magában meglapuló egyént látunk, akkor önkéntelenül zubbonyt-csatot igazítunk, nézzük, hogy mi is ott vagyunk-e még, és félünk, hogy mintegy elveszítjük magunkat. De egy tarka szöcske megpillantásakor elfeledkezünk magunkról és testünk burka fölé emelkedve általános hatalmaknak érezzük magunkat és bátrabban lélegzünk. Ki érzi magát erkölcsösebben, szabadabban, az-e, aki éppen Plutarkhosz iskolapadjából jön és azon az igazságtalanságon elmélkedik, hogy a jók a halállal elvesztik életük gyümölcsét, vagy az, aki az örökkévalóságot beteltnek látja, Lucretius merészen mennydörgő énekét [...]

Akinek nem szerez több örömet, az hogy saját eszközeiből felépítse az egész világot, hogy világteremtő legyen, mint az, hogy örökké a saját bőrében forgolódjék, afelett a szellem kimondta anathémáját, azt az interdiktum sújtja, de fordított interdiktum, ki van taszítva a szellem templomából és örök élvezetéből és arra van utalva, hogy bölcsődalokat zengedezzen saját magánboldogságáról és éjente magamagáról álmodjék.

»Beatitudo non (est) virtutis praemium, sed ipsa virtus« [»A boldogság nem az erény jutalma, hanem maga az erény.«]."

E költői ihletésű szavak azon füzetek egyikében találhatók, amelyek Marx 1841-ben benyújtott doktori értekezésének — *A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége* — előmunkálatait tartalmazzák. Ezen az íráson is érződik az erkölcsi megfontolások motiváló szerepe a baloldali ifjúhegeliánusokhoz tartozó fiatal Marx világképének formálódásában. Az erkölcsi érzékenység fontos helyen áll azoknak az indítékoknak a sorában, amelyek a kezdetben a forradalmi demokrata irányzatokkal rokonszenvező Marxot — s ez elmondható a fiatal Engelsről is — a proletariátus ideológusává avatták.

A szellem ezoterikus világából kilépő s a társadalmi valóság felé forduló Marxot megdöbbentették az embertelen tények: a 10—14 órás

munkanap, a gyermekmunka, a munkaviszonyok sivársága, a szinte korlátlan kizsákmányolás. Első írásai apokaliptikus színekkel festik le a XIX. századi munkássorsot. „Még a szabad levegő szükséglete is a munkásnál többé már nem szükséglet; az ember visszatér a barlanglakásba, de azt most már megmérgezte a civilizáció dögletes pestislehelete, és az ember immár csak *bizonytalanságban* lakik benne, mint valami idegen hatalomban, amely naponta elvonhatja magát tőle, amelyből naponta kidobhatják, ha nem fizet. Ezt a halottasházat meg kell *fizetnie*. A *fény*lak, amelyet Prométheusz Aiszkhülosznál az egyik nagy ajándékként jelöl meg, [...] a munkás számára nincs többé."

Indulatos szavakkal — Shakespeare szövegéből kiindulva — jellemzi a pénzt mint „látható istent", amely minden „emberi és természetes tulajdonságot" az ellenkezőjére fordít. „A hűséget hűtlenséggé, a szeretetet gyűlöletté, a gyűlöletet szeretetté, az erényt bűnné, a bűnt erénnyé, a szolgát úrrá, az urat szolgává, az ostobaságot értelemmé, és az értelmet ostobasággá változtatja át." „Azt tehát, ami *vagyok* és amire *képes*, semmiképpen sem egyéniségem határozza meg." „Amire én qua *ember* nem vagyok képes, amire tehát egyéni lényegi erőim nem képesek, arra képes vagyok a *pénz* révén. A pénz tehát e lényegi erők mindegyikét olyasvalamivé teszi, ami magán-valóan nem, azaz *ellenkezőjévé*."

Szinte dantei hevülettel ostorozza az áru- és pénzviszonyok uralmának következményeit: „[...] a magántulajdon nem tudja a nyers szükségletet *emberi* szükségletté tenni; *idealizmusa* a *képzelődés*, az *önkény*, a *szeszély*, és egy eunuch nem hízeleg alávalóbban despotájának és nem igyekszik gyalázatosabb eszközökkel ingerelni eltompult élvezőképességét, hogy önmagának kegyet ravaszkodjon ki, mint ahogy az ipari eunuch, a termelő igyekszik, hogy ezüstfilléreket ravaszkodjon ki, kereszténynyileg szeretett felebarátja zsebéből az aranymadárkákat kicsalogassa [...] alkalmazkodik legelvetemültebb ötleteihez, a kerítőt játssza közte és szükséglete között, beteges sóvárságokat szít benne, minden gyengeségét kilesi, hogy azután a szerelmi szolgálatért a sápot kérje."

Az e visszataszító jelenségekkel szembeni mély ellenszenv, erkölcsi felháborodás, illetve a kizsákmányoltakkal, a megalázottakkal érzett szolidaritás is elősegítette, hogy Marx a klasszikus német filozófia fogalmi apparátusát, így az elidegenedés fogalmát, valóságos társadalmi tartalommal töltse meg.

A különféle hatások a dolog természetéből adódóan nem azonnal ötvöződtek szerves egésszé, egy radikálisan új világkép elemeivé. Marx fiatalkori írásaiban számos elvont kérdésfeltevéssel találkozunk; erősen érződik a feuerbachi antropológia hatása, egyes megfogalmazásokon kétségtelenül fellelhető a hegeli „tojáshéj". A *Deutsch-Französische Jahrbücher* számára 1843-ban írt tanulmányaiban, valamint az 1844-es keltezésű *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban azonban már önálló gondolkodó arculata rajzolódik ki: alapjában véve befejeződik az idealizmusról a materializmusra, a forradalmi demokratizmusról a kommunizmusra való átmenet. E folyamat fontos mozzanata az *erkölcsi „ihletésű" társadalombírálat elégtelenségének felismerése.*

Marx szellemi fejlődésének jellemzője, hogy küzdelmét az önálló világképért mindenekelőtt saját tanítómestereivel vívja: ezért karakterisztikus mozzanata az első évtizednek a Hegel- és Feuerbach-bírálat, Smith és Ricardo munkáinak kritikai elemzése, az „igazi szocialistákkal" és az utópista kommunistákkal folytatott polemikus párbeszéd. E kritikai munkában fontos helyet foglal el etikai tanaik értelmezése. Mert a történelmi materializmus elveinek kifejtése során Marx számára nélkülözhetetlenné vált az erkölcs idealista értelmezésének meghaladása, amelynek elemei még a materialista Feuerbach elvont antropologizmusában, az utópisták társadalombírálatában is fellelhetők. Ebben az összefüggésben mindenekelőtt annak a szemléletnek és metodológiának a meghaladása vált szükségessé, amely az etikumot öntörvényű, másra vissza nem vezethető szféraként kezeli, a társadalomkritikát elvont erkölcsi elvekre alapozza. Marx a saját fiatalkori írásait is felülbírálta, részlegesen a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egyes megállapításait is módosította.

Egészében azonban éppen a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* az a mű, amelyben az új — materialista alapvetésű — erkölcsfelfogás körvonalai kirajzolódnak. Ezek a fejtegetések főleg Say és Ricardo nézeteinek kritikai elemzéséhez kapcsolódnak.

Say és Ricardo a *takarékosságban* jelöli meg az erkölcs kritériumát. „Minél kevesebbet eszel, iszol, vásárolsz könyvet, jársz színházba, bálba, kocsmába, gondolkozol, szeretsz, elmélkedel, énekelsz, festesz, k[ölte]sz stb., [...] annál *nagyobb* lesz a kincsed, amelyet sem a moly,

sem a por meg nem emészt, a *tőkéd*. Minél kevesebb *vagy*, minél kevésbé nyilvánítod [äussern] életedet, annál többed *van*, annál nagyobb a *külsővé-idegenné vált* [*entäussert*] életed [...]" Say és Ricardo nemzetgazdaságtana ily módon „világi és kéjenc külleme ellenére — valóságos morális tudomány, a legeslegmorálisabb tudomány".

Nyilvánvaló a marxi jelzők ironikus éle. De vajon nem szükségszerű-e a nemzetgazdaságtan szférájában a hagyományos morális elvek feladása? Michel Chevalier, Richardo kortársa, úgy véli: nem, s szemére veti Ricardónak, hogy elvonatkoztat a moráltól. A hagyományos erkölcsfelfogás képviselői számára Ricardo minden szava profán cinizmus. Marx felismeri az általános elvekből fakadó morális ítéletek erőtlenségét és talajtalanságát. A nemzetgazdaságtannak „saját nyelve" van: öntörvényűen fejlődik, a fejlődés belső tartalmát és irányát nem erkölcsi tényezők határozzák meg, hanem a gazdasági intézmények belső strukturáltsága. „Ricardo a *nemzetgazdaságtant* annak saját nyelvén beszélteti. Ha a nemzetgazdaságtan nem morálisan beszél, az nem Ricardo vétke; Chevalier úr elvonatkoztat a nemzetgazdaságtantól, amikor moralizál, de ő *szükségszerűen és valóságosan elvonatkoztat a moráltól, amikor nemzetgazdaságtant űz.*" (Kiemelés tőlem. — *H. T.*)

Milyen mechanizmusok hozzák létre ezt az ellentmondást? Valóságos ellentmondással vagy a látszatok sajátos játékával van dolgunk? A fiatal Marx egyik legjelentősebb felismerése, hogy a valóságos kapcsolatokat látszatok fedik el. A gazdaság és a morál így önálló világként nyilvánul meg: más-más elveket „alkot", más-más követelményekkel „lép fel". Az elidegenítő mechanizmusok görbe tükrében az ember hol mint *homo oeconomicus*, hol mint *homo moralis* jelenik meg. „Az elidegenülés lényegében van megalapozva [...], hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, mást a morál és mást a nemzetgazdaságtan, mert [...] mindegyik az elidegenült lényegi tevékenység egy különös körét rögzíti, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléshez."

Az egyes szférák autonómiája tehát csak látszat — természetesen a szó hegeli értelmében vett, vagyis léttel bíró látszat —, s e *látszatot az emberi tevékenység különböző oldalainak elidegenedettsége szüli.* A nemzetgazdaság és a morál ellentmondásának feloldása túlmutat a megismerés szféráján: az elidegenedést szülő mechanizmusok leküzdését feltételezi. A köznapi gondolkodás által is érzékelt ellent-

mondás tehát gazdagabb és összetettebb, mint az elmélet és a gyakorlat ellentéte: az emberi tevékenység különböző formáinak elkülönülését, meghasonlását rejti magában.

A polgári politikai gazdaságtan klasszikusainak erkölcsi reflexióit jellemezve Marx egy új, tudományosan megalapozott erkölcsfelfogás körvonalait vázolja fel. Az etikum nem transzcendens értékszféra s nem is a „hasznosság" szentesítése; nem azonos a gazdasági elvvel, de nem is értelmezhető attól elszigetelten; nem korlátozható az érdekre, s még kevésbé azonosítható azzal, de nem is függetleníthető a történelem drámájától, az osztály- és csoportérdekektől. A felszíni látszatokat lehántva Marx kimutatta, hogy a konkrét történelmi totalitás olyan bonyolult egész, amelyben az egyes szférák — a társadalom anyagi, politikai, szociális és ideológiai élete — át- meg áthatják egymást. Az erkölcs e bonyolult mozgásnak a része, mozzanata. Fogalmi apparátusa ily módon nem egy, a társadalmi valóságtól mereven elkülönült világ tartalmait fejezi ki: az erkölcsi ideálokban az emberi nem, meghatározott társadalmak, osztályok, rétegek tartós szükségletei, egyetemes érdekei, a társadalmi együttélés évezredes gyakorlatában értékesnek minősült magatartásformák, tulajdonságok szublimálódnak. Az egyes osztályok ideológusai e tartalmakat funkcionalizálják.

„Csak el kell olvasni az ingatlan [unbeweglich] tulajdon támadásait az ingó [beweglich] ellen és megfordítva — írja a fiatal Marx, bravúrosan összegezve a feudális és tőkés elkötelezettségű köz- és nemzetgazdák ethosszal kapcsolatos fejtegetéseit —, hogy kölcsönös semmirekellőségükről szemléltető képet szerezzünk. A földtulajdonos tulajdonának születési nemességét, a feudális emlékeket, reminiszcenciákat, az emlékezés poézisét, tulajdonának ábrándos lényegét, politikai jelentőségét stb. juttatja kifejezésre, s ha a nemzetgazdaságtan nyelvén beszélnek: *csakis* a földművelés termelő. Ugyanekkor ellenfelét mint ravasz, árubabocsátó, gáncsoskodó, csaló, kapzsi, megvásárolható, lázadozó, szívtelen és szellemtelen, a közösségtől elidegenült és azzal szabadon üzletelő, uzsorás, kerítő, rabszolgai, simulékony, széptevő, becsapó, száraz, a konkurrenciát és ennélfogva a pauperizmust és a bűntettet, minden szociális kötelék felbomlását létrehozó, tápláló, dédelgető *pénzbitangot* festi le, akiben nincs becsület, nincsenek elvek, nincs költészet, nincs szubsztancia, nincs semmi. [...] Az ingó tulajdon viszont rámutat az ipar és mozgás

csodáira, ő a modern idő gyermeke és törvényes egyszülött fia; sajnálkozik ellenfelén, mint a maga lényegéről *fölvilágosulatlan* (és ez teljesen helyes) hígvelejűn, aki a normális tőke és a szabad munka helyébe a nyers immorális erőszakot és a jobbágyságot akarja tenni; Don Quijoténak festi le, aki az *egyenesség, derekasság, általános érvek, állandóság* látszata alatt a mozgásképtelenséget, a kapzsi élvezetvágyat, az önzést, a különérdeket, a rossz szándékot rejti: agyafúrt *monopolistának* nyilvánítja őt; reminiszcenciáit, költészetét, ábrándozását lehűti annak az alávalóságnak, kegyetlenségnek, elvetemültségnek, prostitúciónak, gyalázatosságnak, anarchiának, lázadásnak történeti és szarkasztikus felsorolásával, melynek műhelyei a romantikus várak voltak.

Az ipar megszerezte szerinte a népnek a politikai szabadságot, leoldozta a polgári társadalom béklyóit, összekötötte egymással a világokat, megteremtette az emberbarát kereskedelmet, a tiszta morált, a tetszetős műveltséget; a népnek nyers szükségletei helyébe civilizáltakat adott és megadta kielégítésük eszközeit, míg a földtulajdonos — ez a tétlen és csak akadályozó gabonauzsorás — megdrágítja a nép elsőrendű létfenntartási eszközeit, ezáltal kényszeríti a tőkést, hogy emelje a munkabért, anélkül, hogy a termelési erőt emelni tudná, ily módon akadályozza, végül egészen megszünteti a nemzet évi jövedelmét, a tőkék felhalmozását, tehát a lehetőséget, hogy a népnek munkát és az országnak gazdagságot biztosítsunk, általános hanyatlást idéz elő és uzsorás módon kiaknázza a modern civilizáció *valamennyi* előnyét, anélkül, hogy a legcsekélyebbet tenné érte, sőt anélkül is, hogy engedne feudális előítéleteiből. Végül nézzen csak a *bérlőjére* — ő, aki számára a földművelés és maga a talaj is csak ajándékba kapott pénzforrásként exisztál — és mondja meg, hogy nem *derék, fantasztikus, ravasz* bitang-e, aki szívében és a valóság szerint már régen a *szabad* iparhoz és a *szeretetreméltó* kereskedelemhez tartozik, bármennyire berzenkedik is ellene, és bármennyit fecseg is történeti emlékekről és erkölcsi vagy politikai célokról. Mindaz, amit valóban a javára hoz fel, csak a *földművelőre* (a tőkésre és a béresekre) igaz, akiknek a *földtulajdonos* éppen *ellensége:* tehát önmaga ellen bizonyít. Tőke *nélkül* a földtulajdon holt, értéktelen anyag. A tőke civilizált győzelme éppen az, hogy a holt dolog helyébe felfedezte és létrehozta az emberi munkát mint a gazdagság forrását."

Ezeknek az ellentmondásoknak a dinamizmusa nemcsak az ipari forradalom győzelmét biztosítja, de új ellentmondásokat felszínre hozva egyben a nembeli „értékfejlődés" folytonosságát is megalapozza. „A fejlődés *valóságos* menetéből [...] következik a *tőkés*, azaz a kiképződött magántulajdon szükségszerű győzelme a kiképzetlen, félmagántulajdon, a *földtulajdonos* fölött, mint ahogy egyáltalában már a mozgásnak [Bewegung] kell győznie a mozdulatlanság [Unbeweglichkeit], a nyílt, öntudatos aljasságnak a rejtett és tudattalan aljasság, a *kapzsiságnak* az *élvezethajhászás*, a *felvilágosodás* bevallottan nyughatatlan, sokleleményű önhasznának a *babona* helyi, világbölcsességes, derék, lomha és fantasztikus *önhaszna* felett, mint ahogy a *pénznek* kell győznie a magántulajdon másik formája felett."

A morálfilozófusok, eltérően a nemzetgazdáktól — mint ezt szemléltetni igyekeztünk —, mereven elkülönítik a létszférát és az értékszférát. Marx kinyilvánítottan a munkásosztály képviselőjeként, egy *új* valóság megteremtésének igényével lép fel: Legyen-jeit a valóságból származtatja. E szellemi pozícióból kiindulva az erkölcsöt — már fiatalkori írásaiban — egyszerre jellemzi *megvalósítandó követelményként* és az *emberek közötti valóságos viszonyként*. Ebben az összefüggésben nemcsak ironikus éle van Marx azon megállapításának, hogy Say és Ricardo nemzetgazdaságtana „morális tudomány". Ricardo a „nemzetgazdaságtan nyelvén" többet mond el a polgári társadalom *valóságos erkölcseiről*, mint bármely moralista. A ricardói szövegek nyílt cinizmusa a polgári társadalom „ethoszának" adekvát tükrözése; ő csak egyszerűen nevén nevezi a dolgokat. „Bizonyos, hogy Ricardo nyelvezete olyan cinikus, hogy cinikusabb már nem is lehetne. Kalapok termelési költségeit és az ember létfenntartási költségeit egy sorba állítani annyit jelent, mint az embert kalappá változtatni. De ne jajveszékeljünk annyit a cinizmus miatt. A cinizmus magukban a dolgokban rejlik és nem a szavakban, amelyek a dolgokat kifejezik."

Az elmondottakból következően Marx értelmezésében a polgári erkölcs lényegi jellemzői a tőkés viszonyok megszüntethetetlen velejárói. „Minél inkább kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, amelyet magával szemben létrehoz, annál szegényebb lesz ő maga, az ő belső világa, annál kevesebb lesz az ő sajátja." Az elidegenülés nemcsak a termelés *eredményében*, hanem magán a termelő*tevékenységen* belül is megmutatkozik.

S e ténynek is a kapitalizmus lényegéből következő morális hatása van. „Hogyan léphetne szembe a munkás idegenül tevékenységének termékével, ha magában a termelés aktusában nem idegenülne el önmagától: Hiszen a termék csak a tevékenység, a termelés összefoglalása. Ha tehát a munka terméke a külsővé-idegenné válás, akkor magának a termelésnek a tevékeny külsővé-idegenné válásnak, a tevékenység külsővé-idegenné válásának, a külsővé-idegenné válás tevékenységének kell lennie. A munka tárgyának elidegenülésében csak magának a munkának a tevékenységében való elidegenülés, külsővé-idegenné válás foglalódik össze.

Miben áll mármost a munka külsővé-idegenné válása?

Először is abban, hogy a munka a munkás számára *külsőleges*, azaz nem tartozik lényegéhez, hogy tehát munkájában nem igenli, hanem tagadja, nem jól, hanem boldogtalannak érzi magát, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi energiát, hanem fizikumát sanyargatja és szellemét tönkreteszi. Ezért a munkás csak a munkán kívül érzi magát magánál levőnek, a munkában pedig magán kívül levőnek. Otthon akkor van, amikor nem dolgozik, és amikor dolgozik, akkor nincs otthon. Munkája ennélfogva nem önkéntes, hanem kényszerű, *kényszermunka*. Ezért nem szükséglet kielégítése, hanem csak *eszköz* a rajta kívül levő szükségletek kielégítésére. A munka idegensége tisztán előtűnik abban, hogy mihelyt nem existál fizikai vagy egyéb kényszer, úgy menekülnek előle, mint a dögvész elől. A külsőleges munka, az a munka, amelyben az ember külsővé-idegenné válik, az önfeláldozás, a sanyargatás munkája.

[...] Az lesz tehát az eredmény, hogy az ember (a munkás) már csak állati funkcióiban — evés, ivás és nemzés, legfeljebb még lakás, ékesség stb. — érzi magát szabadon tevékenynek, emberi funkcióiban pedig már csak állatnak. Az állati lesz az emberivé és az emberi az állativá.

Enni, inni, és nemzeni stb. ugyan szintén valódi emberi funkciók. De abban az elvonatkoztatásban, amely ezeket az emberi tevékenység egyéb körétől elválasztja és végső és egyedüli végcélokká teszi, állatiak."

Marx e fiatalkori írásában az elidegenedett munkának a fentiekből következő harmadik meghatározását is megfogalmazta, amely kapcsolatos az ember ontológiai státusával, s a marxi erkölcsfelfogás egyik alapzatának is tekinthető. „Az ember nembeli lény [Gattungs-

wesen], nemcsak annyiban, hogy gyakorlatilag és elméletileg a nemet, mind a sajátját, mind a többi dolgokét is a maga tárgyává teszi, hanem — és ez csak más kifejezés ugyanazon dologra — annyiban is, hogy önmagához mint a jelenvaló, eleven nemhez viszonyul, hogy magához mint *egyetemes*, ennélfogva szabad lényhez viszonyul." „Azáltal — folytatja gondolatmenetét Marx —, hogy az elidegenült munka az embertől 1. elidegeníti a természetet, 2. önmagát, saját tevékeny funkcióját, élettevékenységét, azáltal elidegeníti az embertől a *nemet;* a *nembeli életet* számára az egyéni élet eszközévé teszi. Először elidegeníti a nembeli életet és az egyéni életet és másodszor az utóbbit elvonatkoztatásában az első céljává teszi, ugyancsak elvont és elidegenült formájában.

Merthogy először is az embernek a munka, az *élettevékenység*, a *termelő élet* maga csak *eszközként* jelenik meg egy szükséglet, a fizikai exisztencia fenntartása szükségletének kielégítésére. De a termelő élet a nembeli élet. Ez az életet létrehozó élet. Az élettevékenység fajtájában rejlik egy species egész jellege, nembeli jellege, és a szabad tudatos tevékenység az ember nembeli jellege. Maga az élet [Leben] csak az élet *eszközeként*, *létfenntartási eszközeként* [*Lebensmittel*] jelenik meg.

Az állat közvetlenül egy az élettevékenységével. Nem különbözteti meg magát tőle. Ő maga az. Az ember magát az élettevékenységét akarása és tudata tárgyává teszi. Tudatos élettevékenysége van. Ez nem olyan meghatározottság, amellyel közvetlenül egybefolyik. A tudatos élettevékenység különbözteti meg az embert közvetlenül az állati élettevékenységtől. Éppen csak ezáltal nembeli lény az ember. Vagyis éppen csak azért tudatos lény, azaz azért tárgy a számára saját élete, mert nembeli lény. Tevékenysége csak ezért szabad tevékenység. Az elidegenült munka akként fordítja meg ezt a viszonyt, hogy az ember, éppen mert tudatos lény, élettevékenységét, *lényegét* csak eszközzé teszi *exisztenciája* számára."

Az erkölcsi viszonylatok lényeges vonatkozásait érinti továbbá „*az embernek az embertől* való *elidegenülése*". Ez az állapot „közvetlen következménye annak, hogy az ember elidegenült munkája termékétől, élettevékenységétől, nembeli lényétől". Mert az ember elidegenülése, „egyáltalában minden olyan viszony, amelyben az ember önmagához áll, csak abban a viszonyban valósult meg, fejeződik ki, amelyben az ember a többi emberhez áll". S e viszony

szigorúan történelmileg meghatározott, az okok — ez a fiatal Marx számára is egyértelmű — társadalmiak, s nem antropológiaiak. „Ha a munka terméke nem a munkásé, ha idegen hatalom vele szemben, ez csakis azáltal lehetséges, hogy a *munkáson kívül egy másik emberé*. Ha tevékenysége az *ő* számára kín, akkor másvalaki számára kell *élvezetnek* és másvalaki életörömének kell lennie. Nem az istenek, nem a természet, csak maga az ember lehet ez az idegen hatalom az ember felett."

Más szavakkal: „A gyakorlati valóságos világban az önelidegenülés csak a más emberekhez való gyakorlati, valóságos viszony által jelenhetik meg. Az eszköz, amely által az elidegenülés végbemegy, maga is *gyakorlati*. Az elidegenült munka által az ember [...] nemcsak a termelés tárgyához és aktusához mint idegen és vele szemben ellenséges hatalmakhoz való viszonyát hozza létre [...]" „A munkásnak a munkához való viszonya létrehozza a tőkésnek — vagy bármiképpen nevezzük is a munkáltatót — a munkához való viszonyát. A *magántulajdon* tehát a terméke, az eredménye, a szükségszerű következménye a *külsővé-idegenné vált munkának*, a munkás külsődleges viszonyának a természethez és önmagához."

Érdek, hasznosság, erkölcs

Az erkölcskép szerves része az általános világképnek, társadalomfelfogásnak. A történelmi materializmus alapkérdéseinek részletesebb kimunkálása során árnyaltabban fogalmazódnak meg az etikum problémái, így az érdekek közvetítő szerepe is. Mivel az *érdek* szorosan összefügg az *osztályerkölcs* problematikájával — s ez vitathatatlanul a marxista erkölcsfelfogás egyik központi kérdése —, A *német ideológia* és *A szent család* idevágó megállapításaival részletesebben foglalkozunk.

Az érdek erkölcsmotiváló szerepét nem Marx fogalmazta meg először. Korábban szóltunk a francia materialisták erkölcsfelfogásáról, a hasznossági elvről, amely etikai rendszerük logikai tengelye.

A francia materialistáknak az „emberek eredeti jóságáról", „egyenlő intelligenciabeli adottságairól", „a tapasztalat, szokás, nevelés mindenhatóságáról", „a külső körülményeknek az emberre való befolyásáról" vallott nézeteit Marx nagyra értékelte. „Ha az ember

áz érzéki világból és az érzéki világban szerzett tapasztalatból alakítja ki minden ismeretét, érzetét stb. — írja *A szent család*ban —, akkor az a feladat, hogy úgy rendezzék be az empirikus világot, hogy a valóban emberit tapasztalja benne. Ha a jól felfogott érdek az elve minden morálnak, akkor az a feladat, hogy az ember magánérdeke egybeessék az emberi érdekkel."

A polgári etika számos képviselője — s némely marxista szerző is — úgy véli, hogy Marx erkölcsfelfogása lényegében egyezik a francia materialistákéval. Különösen az érdek vonatkozásában hangsúlyozzák a közvetlen kapcsolódást. Az idézett kijelentésben annak argumentálását látják, hogy Marx szerint is „a jól felfogott érdek az elve minden morálnak". A szöveg azonban így folytatódik: „Ilyen és hasonló tételek találhatók csaknem szó szerint már a legrégibb francia materialistáknál is. Nem itt van a helye annak, hogy megítéljük őket." E kiegészítés jelzi — igaz, csak jelzi —, hogy a Marx által méltatott és egyesek által neki tulajdonított szavak kinek a gondolatai.

*A német ideológiá*ban Marx érdemben és részletesen értékeli a francia materialisták etikai nézeteit, mindenekelőtt a hasznossági elvet. Az *Erkölcs, érintkezés, kiaknázási elmélet* című fejezetben írja: „Holbach az egyéneknek minden tevékenységét, amely kölcsönös érintkezésük által megy végbe, hasznossági és használati viszonyként ábrázolja, például a beszédet, a szeretetet stb. A valóságos viszonyok tehát, amelyeket itt előfeltételez: beszéd, szeretet, az egyének meghatározott tulajdonságainak meghatározott tevékenységei. Ezeknek a viszonyoknak e szerint nem a rájuk nézve *sajátságos* jelentése van meg, hanem egy harmadik, beléjük csempészett viszonynak, a *hasznossági vagy használati viszonynak* a kifejezései és ábrázolásai."

S Marx hozzáteszi: „Ez az *átírás* csak akkor nem értelmetlen és önkényes többé, mihelyt ama viszonyok az egyének számára nem önmaguk végett, nem öntevékenységként érvényesek, hanem álöltözetei — semmiképpen sem a használat kategóriájának, hanem egy valóságos harmadik célnak és viszonynak, amelyet hasznossági viszonynak neveznek. A nyelvi maskarának csak akkor van értelme, ha egy valóságos maskara tudattalan vagy tudatos kifejezése. Ebben az esetben a hasznossági viszonynak egészen meghatározott értelme van, tudniillik az, hogy én magamnak azzal használok, hogy mást megrövidítsek (exploitation de l'homme par l'homme); ebben az

esetben továbbá a haszon, amelyet egy viszonyból húzok, ettől a viszonytól egyáltalában idegen, mint ahogy fentebb a tehetősségnél láttuk, hogy minden tehetségtől egy tőle idegen terméket kívánnak, olyan vonatkozást, amelyet a társadalmi viszonyok határoznak meg — és ez éppen a hasznossági vonatkozás."

Marx e ponton áthágja az akadémikus filozófia illemszabályait, s nevén nevezi e viszony szubjektumát: a *burzsoát*. S a hasznossági viszony is tovább konkretizálódik, keményebb, profánabb megjelöléssel helyettesítődik: a *kizsákmányolási viszonnyal*. „Mindez valóban így van a burzsoánál. Számára csak *egy* viszony érvényes önmaga végett, a kizsákmányolási viszony; valamennyi többi viszony csak annyiban érvényes számára, amennyiben ezen egy viszony alá sorolhatja be, és még ahol olyan viszonyok kerülnek is elébe, amelyeket nem lehet közvetlenül a kizsákmányolási viszony alá rendelni, alája rendeli őket legalább az illúzióban. Ennek a haszonnak anyagi kifejezője a pénz, minden dolgok, emberek és társadalmi viszonyok értékeinek képviselője."

Holbachnál és Helvétiusnál a polgár élete egy *elv* megvalósulása. Marx ezzel szemben a hasznossági elvben s annak egyetemességében a kapitalista *áru- és pénzviszonyok* szublimálódását látja. „[...] a valóságos érintkezési vonatkozásokból, amelyekben én más emberekhez állok, — de semmiképpen sem reflexióból és puszta akaratból — vonatkoztatják el csak [a francia materialisták] a »használás« kategóriát, azután pedig megfordítva, eme viszonyokat e belőlük magukból elvonatkoztatott kategória valóságának adják ki, ami egészen spekulatív eljárási módszer."

E metodológiailag is tanulságos gondolatmenet példázza: Marxtól mi sem áll távolabb, mint hogy az *elvont azonosság* alapján hozzon közös nevezőre elméleteket és irányzatokat. Nemcsak saját érdekfelfogását különböztette meg Holbachétól, de a polgárság különböző fejlődési szakaszainak megfelelő ideológiák és ideológusok között is különbséget tett. „A hasznossági és kiaknázási elmélet előrehaladása — írja —, annak különböző szakaszai pontosan összefüggnek a burzsoázia különböző fejlődési korszakaival. [...] Hobbesnak és Locke-nak szeme előtt volt mind a holland burzsoázia korábbi fejlődése (mind a ketten egy ideig Hollandiában éltek), mind az első politikai akciók, melyek által a burzsoázia Angliában kilépett a helyi és provinciális korlátozottságból, mind a manufaktúrának, a tengeri

kereskedelemnek és a gyarmatosításnak viszonylag már fejlett foka: különösen Locke-nak, aki az angol gazdaságtan első időszakával, a részvénytársaságoknak, az Angol Banknak és Anglia tengeri uralmának keletkezésével egyidőben írt. Náluk, és jelesül Locke-nál a kiaknázási elmélet még közvetlenül gazdasági tartalommal kapcsolatos."

A francia materialisták e fejlődési sorban a következő szakaszt képviselik. „Helvétius és Holbach az angol elméleten s a holland és angol burzsoázia addigi fejlődésén kívül maga előtt látta a szabad kibontakozásért még harcoló francia burzsoáziát. A XVIII. század általános kereskedelmi szelleme, nevezetesen Franciaországban, a spekuláció formájában minden osztályt magával ragadott. A kormány pénzügyi zavarai és az ebből fakadó viták az adózásról már akkor egész Franciaországot foglalkoztatták. Ehhez járult, hogy Párizs a XVIII. században az egyetlen világváros volt, az egyetlen város, amelyben személyes érintkezés folyt valamennyi nemzet egyénei között. Ezek a premisszák, egyáltalában a franciák egyetemesebb jellegével együtt, adták meg Helvétius és Holbach elméletének a sajátságos általános színezetet, de egyszersmind megfosztották az angoloknál még megtalálható pozitív gazdasági tartalomtól. *Az az elmélet, amely az angoloknál egy ténynek egyszerű megállapítása volt még, a franciáknál filozófiai rendszerré válik.*" (Kiemelés tőlem. — *H. T.*)

„A kiaknázási elmélet Helvétiustól és Holbachtól elhanyagolt tartalmát az utóbbival egyidejűleg a fiziokraták fejtették ki és rendszerezték: minthogy azonban nekik Franciaország fejletlen gazdasági viszonyai szolgáltak alapul [...], a földbirtokot és a mezőgazdasági munkát nyilvánították annak [a termelőerőnek], amely a társadalom egész alakulását megszabja." Helvétius és Holbach elmélete radikálisabb volt, mint a fiziokratáké — álláspontjuk megfelelt a forradalom előtti francia polgárság haladó állásfoglalásának. Ugyanakkor náluk idealizálódnak azok a viszonyok, amelyeket a fiziokraták a gazdaságtan prózai nyelvén rendszereztek.

„*Valamennyi létező viszony teljes besorolását a hasznossági viszony alá, e hasznossági viszony feltétlen felemelését az összes többinek egyetlen tartalmával* (kiemelés tőlem. — *H. T.*) csak Benthamnél találjuk meg", ez már a következő fejlődési szakasz terméke. E szakaszt Bentham mellett Godwin és Mill munkásságával jellemzi Marx. Mint írja: az a helvétiusi feltételezés, hogy a többieket szeretni

annyi, mint a köz hasznára egybeolvasztani érdekeinket társaink érdekével, a negyvenes évek Angliájában vagy Lajos Fülöp Franciaországában már csak *apologetikus* funkciót tölthetett be. „Miután azok az érzelmes és erkölcsi parafrázisok, amelyek a franciáknál a hasznossági elmélet egész tartalmát alkották, kimerültek, ezen elmélet további kimerülése szempontjából már csak az a kérdés maradt hátra: hogyan kell az egyéneket és viszonyokat felhasználni, kiaknázni. A feleletet erre a kérdésre időközben a gazdaságtanban már megadták [...] A hasznossági elmélet számára tehát nem maradt más tere a spekulációnak, mint az egyesek állásfoglalása ezekhez a nagy viszonyokhoz, egy készentalált világ magánkiaknázása az egyes egyének által. Erről Bentham és iskolája hosszú erkölcsi reflexiókba bocsátkozott. [...] Eleddig a hasznossági elmélet meghatározott társadalmi tényekhez kapcsolódhatott; a kiaknázás további taglalása során katekizmusfrázisokba torkollik. — A gazdasági hatalom a hasznossági elméletet lassanként a fennállónak puszta apológiájává változtatta, annak kimutatásává, hogy a létező feltételek között az emberek mostani viszonyai egymáshoz a legelőnyösebbek és legközhasznúbbak."

Az idézett gondolatmenet félreérthetetlenül tanúsítja, miért nem azonosítható Marx és a francia felvilágosítók érdekfogalma. Marxnál más az érdek forrása, természete, szerkezete, hatásmechanizmusa. A francia materialisták gyöngéje nem az, hogy az erkölcsöt az érdekhez közelítik. Ez inkább erényük, mert éppen e törekvésük mutat egy immanens, következetesen evilági erkölcstan irányába. Gyöngéjük sokkal inkább az érdek *antropologizálása*, a *kortárs polgár* és a *természetes ember* azonosítása. Marx az érdeket a társadalmi termelés történelmileg kialakult rendje, a társadalmi munkamegosztás, a tulajdon- és osztályviszonyok vonatkozásában értelmezi. Nála az érdek nem a *változatlan emberi természet* manifesztálódása: az érdekek az uralkodó „termelési és érintkezési módok" törvényszerűségeit tükrözve az ember társadalmi-történelmi gyakorlatában jönnek létre, tudatosulnak, ütköznek és semmisülnek meg. Az érdek nem változatlan entitás, tartalmai, szerkezeti jellegzetességei együtt változnak a társadalommal.

Emberi és dologi viszonylatok. Egoizmus és altruizmus

Az érdek marxi értelmezése szempontjából különösen tanulságosak a *személyes, osztály-* és *általános* érdekkel, azok kölcsönös feltételezettségével kapcsolatos fejtegetései. Mi — fejezetünk céljaival összhangban — az *egoizmus* és *altruizmus* jellemzéséhez kapcsolódóan idézzük fel Marx felfogását. E kérdéscsoporttal *A német ideológia A magával egyező egoista fenomenológiája vagy az igazolás tana* című fejezetében foglalkozik.

E fejezet közvetlen „indítékától" — Max Stirner „közönséges értelemben vett", „magával egyező, igazi" stb. egoistáitól — eltekinthetünk. Stirner eszmefuttatásai csak alkalmat teremtettek Marxnak, hogy megfogalmazza a kérdést: „Honnan ered az, hogy a személyes érdekek a személyek dacára mindig osztályérdekekké fejlődnek, közösségi érdekekké, amelyek az egyes személyekkel szemben önállósulnak", mi magyarázza, hogy ezek „az önállósulásban *általános* érdekek alakját öltik", hogy „mint ilyenek ellentétbe lépnek a valóságos egyénekkel", hogy ezeket az általánosként jelentkező érdekeket „eszményi", vagy akár „vallási szent" érdekekként fogják fel? Mi magyarázza továbbá, hogy „a személyes érdeknek ezen az osztályérdekekké való önállósulásán belül az egyén személyes viszonyulásának dologivá kell válnia, elidegenednie, és hogy e viszonyulás egyszersmind tőle független, az érintkezés által létrehozott hatalomként" önállósul, az egyént is meghatározva, maga alá rendelve? Visszatér és konkretizálódik tehát a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban érintett problémakör: hogyan válnak az ember által létrehozott viszonyok idegen hatalmakká, az ember felett uralkodó fétisekké?

Marx kiindulópontja: nemcsak a munkatermékek, a művészeti alkotások, de a *társadalmi viszonyok is az emberi tevékenység termékei.* Egyetlen társadalmi jelenség, így a személyes és az általános érdek kapcsolódásának rejtélye sem fejthető meg, ha a vélt vagy valós tárgyiasságok kialakulástörténete rejtve marad előttünk, ha az objektiváció „dologi" vonatkozásai elfedik az őket létrehozó „tevékeny szubjektumokat".

Stirner eszmefuttatásaiban mindenekelőtt az homályosul el, hogy az *általános érdek* nem kevésbé az emberek személyes tevékenységével kapcsolatos, mint a *magánérdekük*, hogy „mind a kettőt az egyének egyformán empirikus életfeltételei hozzák létre". Más szóval „mind

a kettő csak az emberek *egyazon* személyi fejlődésének kifejezője" s „ennélfogva csak *látszólagos* ellentétben állnak". Ellentétük azért látszólagos, „mert az egyik oldalt, az úgynevezett »általánost«, a másik, a magánérdek hozza folyamatosan létre, és az semmiképpen sem önálló történettel bíró, önálló hatalom vele szemben, [. . .] tehát ezt az ellentétet a gyakorlatban folytonosan megsemmisítik és létrehozzák".

A társadalom olyan konkrét történelmi totalitás, amely „tevékenységek egyének közötti cseréjének eredménye". Marx az „egyedülálló egyest" a társadalom olyan „részeként" jellemezte, amely „magában hordja a társadalmiságot". Az elidegenedés következménye, hogy elválasztja az ember létének tárgyi oldalát az emberi tevékenységtől, aminek következtében az elidegenedett, „holt, embertelen tárgyiassággá" átalakuló objektivitás és az ember tiszta alanyisága idegen valóságokként állnak szemben egymással. Az idézett tételből ugyanakkor nem következik, hogy csak az egyén „reális társadalmi létező". Ellenkezőleg: ez a képzet is történelmi termék. Mint Marx írta: az *elszigetelt* és egyedüli realitást jelentő *egyedi ember* képzete a szabad versenyen alapuló atomizált társadalomban jelenik meg, s magával hozza azt a feltevést, hogy az egyéneknek ez az állapota természetes.

Az ember *cél* és *eszköz* mivoltának éles elkülönülése, amely az altruizmus és egoizmus ellentétének misztifikálódásában is megnyilvánul, a társadalmi viszonyoknak az erkölcsi tudatban való áttételeződése. Az tehát, amit Stirner puszta „lelkületi affekcióként", „elvként" ábrázol, a valóságban az „egyének eddigi természetes létezési módjából szükségszerűen létrejövő viszony". Ily módon, ha egy meghatározott társadalom erkölcsi viszonyait, tipikus erkölcsi megnyilvánulásait kívánjuk jellemezni, közömbös, „hogy különös fejlődési körülmények és a munka megosztása milyen helyet juttatnak az egyénnek, hogy az ellentétnek inkább az egyik vagy másik oldalát képviseli-e, inkább egoistának vagy inkább önfeláldozónak jelenik-e meg". Az altruista és az egoista stirneri megkülönböztetése „eleve a valóságos emberek valóságos viszonyairól táplált illúzión nyugszik. A személyes érdekek képviselője csupán azért »közönséges értelemben vett egoista«, mert szükségképpen ellentétben áll a közösségi érdekekkel, amelyeket az eddigi termelési és érintkezési módokon belül általános érdekekké önállósítottak és eszményi érdekek formájában képzeltek el és juttattak érvényre. A közösségi érdekek képviselője csupán azért »önfeláldozó«, mert ellentétben áll a magánérdekként rögzített személyes érdekekkel,

mert a közösségi érdekek általános és eszményi érdekekként vannak meghatározva."

Marx nem azért nevezte látszólagosnak az altruizmus és az egoizmus ellentétét, mintha közömbös lett volna az önzéssel, részvétlen mások gondjával szemben. Az önzés és az önfeláldozás stirneri értelmezését tartotta terméketlennek, mert az a radikális kritikát, a forradalmi cselekvést érzelmes frázisokkal helyettesítette. Egyaránt elutasította az altruizmust, amely egy elvont, magasabb cél nevében az egyén teljes önfeladását követeli, s az egoizmust, amely „*egy* érdeknek, egy akaratnak, egy szenvedélynek" rendel alá minden egyebet.

Marx megkérdőjelezi Stirner elméleti-metodológiai alapállását is. Stirner ugyanis a fogalmakkal bűvészkedve a „gyakorlati összeütközéseket, vagyis az egyéneknek gyakorlati életfeltételeikkel való összeütközéseit eszmei összeütközésekké, azaz olyan képzetekkel való összeütközésekké változtatja át, amelyeket ezek az egyének maguknak csinálnak vagy a fejükbe vesznek. Ez a bűvészmutatvány megint nagyon egyszerű. Mint ahogy Szent Sancho már korábban önállósította az egyének gondolatait, ugyanígy a valóságos összeütközések eszmei tükörképeit elválasztja ezektől az összeütközésektől és önállósítja. A valóságos ellentmondások, amelyekben az egyén leledzik, átváltoznak az egyénnek a maga képzetével, vagy, mint Szent Sancho egyszerűbben is kifejezi, *a* képzettel, *a* szentséggel való ellentmondásaivá. Ezzel tudja elérni, hogy a valóságos összeütközést, az összeütközés eszmei képmásának ősképét, ezen ideológiai látszat következményévé változtassa át. Így jut ahhoz az eredményhez, hogy nem a gyakorlati összeütközések gyakorlati megszüntetéséről, hanem pusztán az *erről az összeütközésről alkotott képzet feladásáról van szó* [...]" Marx elemzése túllép az etika „illetékességi körén", sokkal inkább erkölcsszociológiainak nevezhető. Mert az adott összefüggésben a társadalmi osztály-, illetve réteghelyzetből következő *tipikus magatartásformákra* összpontosítja figyelmét, és eltekint az egyéni sajátosságoktól, az individuális fejlődést színező tényezőktől, amelyek az egyén cselekedetének erkölcsi megítélése szempontjából mindig lényegesek.

„Hogy egy vágy megrögződik-e vagy sem, vagyis, hogy kizárólagos [hatalommá lesz-e fölöttünk,] ami azonban egy [további előrehaladást nem] zár [ki], az attól függ, hogy vajon az anyagi körülmények, a »rossz« világi viszonyok megengedik-e, hogy ezt a vágyat normálisan kielégítsük és másrészt vágyaknak egy összességét fejlesz-

szük ki. Ez utóbbi megint attól függ, hogy olyan körülmények között élünk-e, amelyek lehetővé teszik számunkra a mindenoldalú tevékenységet és ezzel valamennyi hajlamaink kiművelését." „Nem használ itt semmiféle erkölcsprédikáció."

Ez a kérdésfeltevés szükségszerűen vezette el Marxot a moralizáló történetfilozófiának, közelebbről a kommunizmus moralizáló értelmezésének bírálatához. Stirner úgy vélte, hogy az erkölcsi meggyőzés „visszaszoríthatja" a profán haszonlesést. A kommunizmus misszióját — nem számolva a társadalom valóságos mozgástörvényeivel — abban látta, hogy szüntesse meg a magánembert. A tudományos kommunizmus Stirner számára „azért tisztán felfoghatatlan, mert a kommunisták sem az egoizmust az önfeláldozással, sem az önfeláldozást az egoizmussal szemben nem akarják érvényre juttatni [...] A kommunisták egyáltalában nem prédikálnak *morált*, amit Stirner a legkiterjedtebb mértékben cselekszik. Nem állítják az emberek elé a morális követelményt: Szeressétek egymást, ne legyetek egoisták stb.; ellenkezőleg, nagyon jól tudják, hogy az egoizmus éppúgy, mint az önfeláldozás *éppen* az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája." Mindaddig, amíg a tőkés magántulajdon fennáll, az egoizmus és altruizmus ellentéte, mint egyazon jelenség két oldala, szükségszerűen újratermelődik. Innen az elméleti következtetés: „A kommunisták tehát semmiképpen sem akarják [...] a »magánembert« az »általános«, az önfeláldozó ember kedvéért megszüntetni [...] A teoretikus kommunistákat [...] éppen az különbözteti meg, hogy egyedül ők *fedezték fel* azt, hogy az egész történelemben a »magánemberekként« meghatározott egyének teremtették meg az »általános érdekeket«."

Társadalmi haladás és erkölcsi eszmény

A hagyományos (hagyomány szabályozta, törzsi-nemzetségi) társadalmakból az osztálytársadalmakká való átmenet gyökeres fordulatot hozott a fejlődés jellegében is. Mint Marx írta, azóta, „az emberi haladás ahhoz az irtózatos pogány bálványhoz hasonlatos, aki csak megöltek koponyájából issza a nektárt". A fejlődés ellentmondásokban ölt testet. Engels megfogalmazásában: „Ami jótétemény egyeseknek, az szükségszerűen csapás a többieknek, ami új felszabadulás egyik

osztálynak, az új elnyomás egy másiknak." De éppen ezek az ellentmondások az osztálytársadalmakban a haladás ösztönzői, az erkölcs megújulásának katalizátorai. A haladó erők e társadalmakban — legalábbis hanyatló korszakaikban — mindig az uralkodó osztályok erkölcsileg is szentesített intézményeinek tagadóiként lépnek föl. Az uralkodó ideológiák „rendbontókként", „szentségtörőkként" jellemzik őket, s rájuk sütik az erkölcstelenség bélyegét. S ezen túlmenően: az osztálytársadalmakban „éppen az emberek gonosz szenvedélyei — a kapzsiság és az uralomvágy — a történelmi fejlődés emeltyűi, amire például a feudalizmus és a burzsoázia története egybefolyó szakadatlan bizonyíték". A választás ebből a szempontból nem önkényes: a magasabb fejlettségi fokhoz vezető utak nem mentesek az erkölcsi viszszásságoktól. Sőt: a fejlődés meghatározott fokán csak a kizsákmányolás, a hierarchizált munkaszervezet biztosítja nemcsak a gazdasági fejlődést, hanem — s ez az igazi paradoxon — az emberiség nembeli fejlődésének feltételeit is. Stirnerrel vitatkozva írja Marx: „Azt képzeli, hogy az emberek eddig mindig valamilyen fogalmat alkottak maguknak az emberről és azután annyira szabadították fel magukat, amennyire szükséges volt ahhoz, hogy ezt a fogalmat magukban megvalósítsák [...] A valóságban természetesen úgy folyt le a dolog, hogy az emberek mindig annyira szabadították fel magukat, amennyire azt nem az emberről alkotott eszményük, hanem a létező termelőerők nekik előírták és megengedték. Ámde valamennyi eddigi felszabadításnak korlátozott termelőerők szolgáltak alapul, amelyeknek az egész társadalom számára elégtelen termelése csak akkor tett lehetővé fejlődést, ha egyesek mások rovására elégítették ki szükségleteiket és ezáltal egyesek — a kisebbség — szert tettek a fejlődés monopóliumára, míg másokat — a többséget — a legelkerülhetetlenebb szükségletek kielégítéséért vívott folytonos harc egyelőre [...] minden fejlődésből kirekesztette. Ily módon a társadalom eddig mindig egy ellentét keretében fejlődött [...]" S Marx a világtörténelmi fejlődés e meghatározottságával magyarázza nemcsak azt „az abnormis »embertelen« mód"-ot, „ahogy az uralom alá vetett osztály a szükségleteit kielégíti". hanem az uralkodó osztály dehumanizálódását is, mert „a fejlődésnek ez a korlátozottsága nemcsak az egyik osztály kirekesztésében, hanem a kirekesztő osztály korlátoltságában is áll és az »embertelen« az uralkodó osztályban szintén megvan".

Marx természetesen sem áldásosnak, sem tartósítandónak nem ítélte

e viszonyokat, de történelmi realitásnak tekintette, hogy csak e „rossz" termeli ki meghaladásának feltételeit. Mert a munkamegosztás antinómiáinak meghaladása ugyanúgy csak a termelőerők egyetemességig való fejlődése mellett lehetséges, mint a tőkés magántulajdon megszüntetése, mert „a magántulajdon csak az egyének mindenoldalú fejlődésének feltételével szüntethető meg, éppen mert a készentalált érintkezés és a készentalált termelőerők mindenoldalúak és csak mindenoldalúan fejlődő egyének sajátíthatják el, vagyis tehetik életük szabad tevékenységévé őket".

A jó és a rossz dialektikájával szembeni értetlenség, a moralizáló szemlélet rendkívül plasztikusan fogalmazódott meg Proudhon műveiben. Marx kortársa abból a triviális tényből indult ki, hogy minden jelenségnek két oldala van: egy jó és egy rossz oldala, s hogy e két oldal együttesen alkotja minden kategóriában az ellentmondást. Az ellentmondások megszüntetése érdekében „meg kell őriznünk a jót és ki kell küszöbölnünk a rosszat". Proudhonnak adresszált vitaművében, *A filozófia nyomorúságá*ban Marx szellemesen bizonyítja e gondolat történelmietlenségét. „A feudális termelésnek is volt két antagonisztikus eleme, melyeket szintén a hűbériség *szép oldalának* és *rossz oldalának* neveznek [...] Ha a közgazdászok a hűbériség uralmának idején, fellelkesülve a lovagi erényeken, a jogok és kötelességek szép összhangján, a városok patriarchális életén, a falusi háziipar virágzásán, és a korporációkban, testületekben, céhekben szervezett ipar fejlődésén, egyszóval mindazon, ami a hűbériség szép oldala, azt a feladatot tűzték volna ki maguknak, hogy kiirtják mindazt, ami árnyékot vet erre a képre — a jobbágyságot, a kiváltságokat, az anarchiát —, mit értek volna el ezzel? Megsemmisítették volna a harc összes alkotó elemeit, csírájában elfojtották volna a burzsoázia kifejlődését. Arra az abszurd feladatra vállalkoztak volna, hogy kiküszöbölik a történelmet."

A gondolat ismétlődik: a történelem nem erkölcsi imperatívuszok szerint fejlődik, a társadalomkritikának az erkölcsi megfontolások nem lehetnek *elsődleges* kiindulópontjai. Amíg az ellentmondást kitermelő társadalmi viszonyok fennállnak, a kapitalizmust jellemző ellentmondások egyik oldala sem szüntethető meg. Merő utópizmus azt feltételezni, hogy prédikációk hatására a tőkés lemond a kizsákmányolásról, a haszonról, nyereségvágya altruizmussá szelídül. A társadalom alapzatát képező termelési és tulajdonviszonyokat kell megszüntetni.

E bonyolult — a folytonosság megszakítását magában foglaló — átmenet megint nem önkényes. Az új viszonyok emberi cselekvés eredményeként alakultak ki, de ott és akkor, ahol ennek *objektív feltételei* megérnek: a megkövesedett viszonyok akkor hozhatók mozgásba, „ha saját nótájukat húzzuk a talpuk alá". Az osztályok és pártok programjainak objektív törvények felismerésén kell alapulniuk: a *valóságos* ellentmondásokon, *valóságos* szükségleteken, *valóságos* érdekeken.

A tudományos kommunizmus ilyen értelemben radikális szakítás minden utópizmussal. „A kommunisták elméleti tételei korántsem egyik vagy másik világboldogító által kitalált vagy felfedezett eszmében, elveken nyugszanak. E tételek csupán általános kifejezései a meglevő osztályharc, a szemünk láttára végbemenő történelmi mozgalom tényleges viszonyainak." A kommunizmus „nem *eszmény*, amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia", hanem „a valóságos mozgalom, amely a mai állapotot megszünteti". A tudományos kommunizmus képviselői nem doktrinér módon lépnek a világ elé egy új elvvel: „itt az igazság, itt térdelj le", hanem *a világ elveiből fejtenek ki a világnak új elveket.* „Nem mondjuk a világnak: hagyj fel harcaiddal, ezek ostobaságok; mi odakiáltjuk neked az igazi harci jelszót. Mi csak megmutatjuk neki, hogy voltaképpen miért is harcol [...]"

*A német ideológiá*ban Marx külön is foglalkozik a „hivatás, rendeltetés, feladat, eszmény" fogalmával. Stirner az „élvezetfilozófiák" folytatójaként elutasított minden eszményt, mert úgy vélte, hogy azok, a kötelezettségvállalást, hivatástudatot igazolva, korlátozzák az emberek „önélvezetét", hogy „csupán egy más erkölcsön, egy neki újnak látszó életszemléleten, néhány »rögeszmének« »fejünkből-kiverésén« fordul meg az, hogy mindenki [...] élvezhesse az életet".

Marx az ún. élvezetfilozófiát is történeti terméknek tekinti és ekként elemzi. Ez az életfelfogás — legalábbis az újkorban — akkor jelentkezett először, amikor az abszolút monarchia idején a francia vidéki nemesség „életvidám és pazarló udvari nemességgé változott át". „Ennél a nemességnél az élvezet filozófiája még jobbára közvetlen, naiv életszemlélet formájával bír, amely emlékiratokban, költeményekben, regényekben fejeződik ki. Tulajdonképpeni filozófiává csak a forradalmi burzsoázia néhány írójának keze alatt válik, akik egyfelől részesei voltak az udvari nemesség műveltségének, másfelől osztoztak a burzsoáziának ez osztály általánosabb feltételein nyugvó szemléleti módjában. Ezért mind a két osztály, bár egészen különböző nézőpon-

tokból, elfogadta. A nemességnél ez a fajta beszéd még egészen a rendre és a rend életfeltételeire korlátozódott, a burzsoázia viszont általánosította és különbség nélkül mindegyik egyénre irányította, úgyhogy elvonatkoztattak ezeknek az egyéneknek az életfeltételeitől és az élvezetelméletet ezáltal ízetlen és képmutató erkölcsdoktrínává változtatták át. Amikor a további fejlődés a nemességet megdöntötte és a burzsoáziát konfliktusba hozta ellentétével, a proletariátussal, a nemesség ájtatosan vallásos, a burzsoázia pedig ünnepélyesen erkölcsös lett és szigorú az elméleteiben, vagy pedig a fent jelzett képmutatásba esett, jóllehet a nemesség a gyakorlatban éppenséggel nem mondott le az élvezésről, a burzsoáziánál pedig az élvezet még hivatalos gazdasági formát is öltött —'mint *luxus*."

Stirner teljesen mellőzi a „mindenkori egyének élvezésének összefüggését az osztályviszonyokkal"; az önélvezet filozófiáját eredeti bölcseleti elvként hirdeti meg, holott — Marx szarkasztikus fogalmazását idézve — az „egyetlen eredeti benne arra is szorítkozik, hogy minden élvezetet *égiesít* és filozofikusan elnémetesít". Így stilizálódnak valóságos konfliktusok gondolati álkonfliktusokká, s válik a *hivatás*, az *eszmény* az „önélvezet" ellentétévé. E gondolati konstrukció kapcsán fejti ki Marx az eszménnyel kapcsolatos nézetét, amely Stirner egy vonatkozást abszolutizáló felfogásával szemben e fogalmat vonatkozásainak gazdagságában jellemzi:

„»Hivatás, rendeltetés, feladat, eszmény«, ez, hogy röviden ismételjük, vagy:

1. azokról a forradalmi feladatokról alkotott elképzelés, amelyek egy elnyomott osztálynak anyagilag elő vannak írva; vagy
2. puszta idealisztikus parafrázisai vagy akár megfelelő tudatos kifejezései az egyének tevékenységi módjainak, amelyek a munka megosztása révén különböző foglalatosságokká önállósultak; vagy
3. tudatbeli kifejezése annak a szükségszerűségnek, hogy egyének, osztályok, nemzetek minden pillanatban kénytelenek egy egészen meghatározott tevékenységgel megőrizni helyzetüket; vagy
4. az uralkodó osztálynak a törvényekben, az erkölcsben stb. eszmeileg kifejezett (a termelés eddigi fejlődése által megszabott) létezési feltételei, amelyeket az uralkodó osztály ideológusai több-kevesebb tudatossággal elméletileg önállósítanak, az osztály egyes egyéneinek tudatában mint hivatás stb. jelentkezhetnek, az uralom alá vetett osztály egyénei elé pedig életnormaként állítják őket, részben az uralom

szépítéseként vagy tudataként, részben annak erkölcsi eszközeként. Itt, mint egyáltalában az ideológusoknál, megjegyzendő, hogy a dolgot szükségképpen a feje tetejére állítják és ideológiájukat valamennyi társadalmi viszony létrehozó erejének s egyben céljának tekintik, holott az csupán kifejezése és tünete ezeknek."

Az eszmény — mint láthatjuk — Marx értelmezésében nem a társadalmi viszonyok „létrehozó ereje", nem a történelem végcélja, hanem a kialakult viszonyok, ellentmondások „tudatosulása", elképzelés azokról a feladatokról, amelyek a lét reális feltételeiben „anyagilag elő vannak írva". Az eszményben mintegy összesűrűsödnek a lényeges mozgástendenciák, programmá fogalmazódnak a társadalomban munkáló szükségletek, érdekek, ideológiák.

Az eszmény ilyetén értelmezése *A német ideológia* tudatfelfogásán alapszik. „A tudat [Bewusstsein] sohasem lehet más, mint a tudatos lét [bewusstes Sein], az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk. Ha az emberek és viszonyaik az egész ideológiában, mint valami *camera obscurában*, fejük tetejére állítva jelennek meg, ez a jelenség éppúgy történelmi életfolyamatukból ered, mint ahogy a recehártyán a tárgyak megfordítása közvetlen fizikai életfolyamatukból." Ebben az értelemben ír Marx arról, hogy „Az emberek agyában levő ködképződmények is az ő anyagi, empirikusan megállapítható és anyagi előfeltételekhez kötött életfolyamatuk [...] párlatai", hogy „nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot".

Marx azonban nem *általában* tagadja a tudat, az eszmény — s így az erkölcsi eszmény — történelmi szerepét. Ő a tudati jelenségek abszolút önállóságát kérdőjelezi meg. Mert a tudományos vizsgálódás előfeltétele, hogy ne abból induljon ki, „amit az emberek mondanak, elképzelnek, beképzelnek, nem is a mondott, gondolt, elképzelt, beképzelt emberekből, hogy innen eljussunk a hús-vér emberekhez", hanem „a valóságosan tevékeny emberekből" kiindulva, az „ő valóságos életfolyamatukból" ábrázolja „az életfolyamat ideológiai tükröződéseinek és visszhangjainak fejlődését is".

A Marx által vállalt eszmény erkölcsi tartalmassága a kor valóságos ellentmondásain s az azokból kikövetkeztethető történelmi alternatívák tudatosításán, bölcseleti igazolásán alapul. A kommunizmus ebben az értelemben *eszmény is, erkölcsi hitvallás is.* Az eszmény „létbe ágyazottsága" a haladó osztályoknál nemcsak nem zárja ki, hanem egyenesen feltételezi az emberiség gazdag kulturális és erkölcsi örökségé-

nek kiteljesítését. Marx *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*ban sokoldalúan taglalja e lehetőség realizálásának szükségszerűségét és objektív feltételeit. Elemzéseiből kitetszik: a tét nem kisebb, mint az „ember valóságos gazdagságának" megteremtése, olyan társadalmi viszonyok kiküzdése — s ezt jelenti a magántulajdon pozitív meghaladása —, ahol minden „más" egyén tudása és képessége az én képességemnek nem *határa*, hanem folytatása.

Az objektív feltételekben rejlő alternatív lehetőségek, az azokat célként megfogalmazó társadalmi eszmények realizálódnak — ha realizálódnak: a történelmi lehetőségeket *csak* a realitásokkal számot vető történelmi szubjektum válthatja valóra. E harcok dinamizmusát is motiválja, s a „körülmények és az önmegváltoztatás egybeesésének" is fontos feltétele az *eldologiasodott viszonylatrendszereken túlmutató jövőkép*.

Noha Marx nem hagyott hátra rendszerezett etikát, öröksége e tekintetben is sokoldalúbb és gazdagabb az itt felidézett gondolatoknál. A redukció, akárcsak Engels és Lenin etikai vonatkozású elemzéseinek, Plehanov, Labriola, Kautsky, Gramsci, Lukács munkásságának mellőzése nehezen lenne indokolható, ha a marxista etika történetének akár csak vázlatos kifejtését tűztük volna ki célul. Ennél azonban sokkal kevesebbre vállalkoztunk. Mintegy bevezetőjeként az etikai fogalmak rendszerező elemzésének — amelyben a klasszikusok műveinek és a marxista kutatások újabb eredményeinek hasznosítására is törekedtünk — szembesíteni kívántuk Marx filozófiai kiindulópontját a hasznossági elmélet és a morálfilozófiák társadalom- és emberképével. A középpontba a valóság és az eszmény marxi értelmezését állítottuk. Az érdek és az érték, a lét és a társadalmi tudat, a Legyen és a Van, az erkölcsi rendszer, az osztályerkölcs fogalmáról, amelyeket csak egy vonatkozásban s töredékesen érintettünk, a következőkben szólunk részletesen.

Az erkölcs ontológiai-szociológiai jellemzői

A társadalom emberi cselekvés terméke, bonyolult, egymásra épülő és egymást keresztező viszonyok összessége. A különböző társadalmi jelenségek tudományos igényű megközelítése ezért az adott jelenségnek mindenekelőtt *társadalmi viszonyként* és az *emberi cselekvés meghatározott formájaként* való elemzését teszi szükségessé.

Mint azt a történeti bevezetővel is dokumentálni kívántuk: az erkölcsöt is társadalmi viszonyként és az emberi cselekvés mozzanataként értelmezhetjük helyesen. Az ember tárgyi léte — Marx szavaival — egyszersmind „*az embernek a másik ember számára való létezése*", emberi vonatkozása más emberhez. Az erkölcs az ember „másik ember számára való létezésének", társadalmi magatartásának összetevője. Ilyen megközelítésben már a kérdések körvonalazásánál nyilvánvaló, hogy az erkölcs nem egyszerűen szabály, norma, tudatforma, hanem mindezek komplex együttese, bonyolult viszonylatrendszer.

A TÁRSADALOM SZELLEMI ÉLETE. VITA A TÁRSADALMI TUDAT TERMÉSZETÉRŐL

A marxista etika az erkölcsöt a felépítmény részének, a társadalmi tudat alkotóelemének fogja fel. Ezt a marxi gondolat leegyszerűsítői úgy értelmezték, hogy Marxnál az erkölcs az anyagi szféra puszta kísérője.

Jacques Maritain, a neokatolikus gondolat kiemelkedő képviselője, számos kortársával ellentétben nem vonta kétségbe, hogy Marx életművének van etikai jelentése. *Integrális humanizmus* című művében írja: „Bár Marx Hegeltől eltérően egyáltalán nem törődött azzal, hogy gondolati eredményeit az emberi viselkedés filozófiai problémáira

alkalmazza, mégis van marxista etika, még ha azt mindenestül fel is szívta Marx szociális gondolatvilága [...]" Ám ezt az etikai koncepciót értelmezve Maritain is abból a széleskörűen elterjedt feltételezésből indul ki, hogy az „eszme" Marxnál az „anyag" epifenomenonja, kísérőholdja; passzív, önállótlan. „A marxista etika egyik paradoxona, hogy miközben az ideológiai felépítményt a gazdasági alap egyszerű visszatükrözésének minősíti, egyidejűleg az erkölcsi fogalmakat megfosztja minden benső értéküktől." A helyzetet bonyolítja, hogy Marx egyes követői valóban alábecsülték a szellemi szféra jelentőségét. A Marx által véghezvitt filozófiai forradalom fontos mozzanata annak bizonyítása, hogy a társadalom szellemi életében az emberek valóságos tevékenysége, reális viszonyaik tükröződnek. Az érdekek és szükségletek erőterében — azokat kifejezve, képviselve, megfogalmazva — módosulnak, változnak a tudati alakzatok. Súlyos félreértésekhez vezet azonban, ha a társadalmi lét és tudat viszonyát kizárólag ismeretelméleti nézőpontból magyarázzuk, egyszerűen, az anyag—tudat viszony modellje szerint írjuk le, figyelmen kívül hagyva az *ontológiai-szociológiai* jellemzőket. Az egyoldalúság következménye: a társadalmi létfeltételek és az emberi aktivitás szembeállítása, az „anyagi viszonyok" *emberi* tartalmainak szem elől tévesztése.

A marxi etika az ember ontológiai jellemzőinek, a társadalmi lét fogalmának materialista értelmezésén alapul. A társadalmi lét — bármily közvetetté válik az ember és a természet viszonya — a természettel való kölcsönhatáson alapszik: csak a természettel folytatott anyagcsere biztosítja a társadalmi viszonyok újratermelését. Az ember megszüntethetetlenül biológiailag determinált lény. Az emberi társadalommal azonban a létnek *minőségileg új formája* alakult ki, amelyet a korábbi fejlődési fokoktól eltérő, új típusú törvényszerűségek jellemeznek. A szerves természetben az egyes élőlények reprodukciója egybeesik a filogenetikai reprodukcióval: a nem némasága — mint Lukács György írja — erre a közvetlen azonosságra épül fel. Az ember viszont saját lehetőségeit nem mint biológiai egyed, hanem mint a *társadalom tagja* realizálja: a munka és a termelés társadalmi folyamata közvetetté tette az ember és a természet viszonyát. Az ember *humanizálja* a természetet, emberivé tett világban él.

A materialista történetfelfogás minden társadalmi jelenséget az emberi *tevékenységből* eredeztet. E tevékenység eredményei *tárgyi alakot öltenek*. A fejlődés folytonosságát s egyben a haladás feltételét az biztó-

sítja, hogy minden nemzedék munkaeszközökben, szellemi fegyverzetben örökül kapja az anyagi és szellemi tevékenység objektiválódott eredményeit és elsajátítja azokat. A materialista történelemfelfogás ily módon minden nem evilági tényezőt kikapcsol a társadalmi folyamatok értelmezéséből: az emberi munka szerkezeti sajátosságaiból kiindulva felfedi a természet és a társadalom anyagcseréjének meghatározó vonásait, s az embert a társadalmi folyamatok demiurgoszának tekinti.

A társadalmi törvények objektív viszonylatokat fejeznek ki, de ezek a viszonylatok maguk is emberi tevékenység termékei. A társadalmi lét ontológiai vizsgálata az objektív és a szubjektív elemek átmeneteire, kölcsönös feltételezettségére figyelmeztet. A társadalmi törvények materialista természetét, immanens voltát nem érthetjük meg, ha függetlenítjük azokat az emberi munkatevékenységtől, ennek tárgyi alakban tovább élő, a természeti feltételeket módosító eredményeitől. A materialista monizmus nem feltételezi a természet és a társadalom anyagi jellemzőinek azonosítását. A monizmus azt a valós összefüggést fejezi ki, hogy a társadalom és az ember a természet evolúciójának legmagasabb rendű terméke, hogy az ember a természet törvényeit a maga javára hasznosítva teremti meg a saját világát. Ebben az összefüggésben írta Gramsci, hogy a monizmus kifejezés „az ellentétek azonosságát" jelenti „a konkrét történelmi aktusban, vagyis az emberi tevékenységet (történelem—szellem) konkrétan, amely elszakíthatatlanul összekapcsolódik egy bizonyos szervezett (történetivé tett) »anyaggal«, az ember által átalakított természettel".

A társadalom anyagi viszonyai *emberi viszonyok*, az anyagi élet termelésének történelmileg változó kifejeződései. Olyan szociális kapcsolatok, amelyek közvetlenül beépülnek a termelés és újratermelés folyamatába, annak feltételei s egyben termékei. A tulajdonformák, a munka társadalmi szervezete, a város és a falu közötti munkamegosztás, a csere és a jövedelemelosztás formái az anyagi viszonyok oldalai, amelyek a termelőerők fejlettségi szintjének megfelelően *társadalmi-gazdasági alakulatokban* szintetizálódnak.

Az emberek nem szabadon választják termelőerőiket — „mindegyik nemzedék az előtte járónak a vállán áll" —, a termelés társadalmi formái pedig függvényei a termelőerők fejlettségi szintjének. Ebben a meghatározó értelemben az anyagi viszonyok *objektív*, *szükségszerű* vonatkozást fejeznek ki. De ebben a szférában is minden változás emberi cselekedetek következménye.

Maritain idézett könyvében a szükségszerűség kategóriáját a fátummal rokonítja, s a marxi dialektikát a történelemmel való cinkosság vádjával illeti. „Nyilvánvaló — írja —, hogy a történelemben vannak visszafordíthatatlan folyamatok és determinált irányok. Ezeket minden épkézláb filozófiának el kell ismernie. Amikor az ilyen fenoméneket *parancs*ként, *terv*ként, *történelmi követelmény*ként jellemzik, tulajdonképpen nem történik más, mint hogy a szellem e tényekre ráépít egy eszmei létezőt, s azt beleszövi a valóság szövetébe. (Ezt az eljárást a marxizmus minduntalan alkalmazza, még ha szavakban elutasít is minden olyan képzetet, amely túl nyíltan utal e teleológiára.) A dialektikus materializmus szemében nem a különös események menete, hanem a *szükségszerűség* (a követelmény) az, ami leküzdhetetlen, ellenállhatatlan, mindenható. Ez a követelmény áttör a véletlenek tömegén, s előbb-utóbb elkerülhetetlenül érvényesül. Az ember szembeszegülhet vele, de akkor bűnös, eltévelyedett, ellenállását meg kell törni, s ez meg is történik. Az ember együttműködhet vele és siettetheti megvalósulását, s ebben az esetben — mindaddig, amíg egy napon urává nem lesz a történelemnek — ő csinálja a történelmet, feltéve, ha energiáit a történelmi követelmények szolgálatába állítja." S e gondolatot összegezve, nem minden irónia nélkül állapítja meg: a marxi társadalomfilozófiában „az ember leláncolt titán, akit láncai a felszabadulás felé vonnak, s aki úgy hat a történelemre, hogy pontosan abba az irányba tör, amelybe a történelem ragadja".

A társadalmi szükségszerűség fogalmát sokan és sokféleképpen értelmezték, s a történelem tragikus fejleményei is figyelmeztetnek: az ember, ha a szükségszerűség nevében megfosztják a cselekvés lehetőségétől, valóban leláncolt titánná változik. Marx értelmezésében azonban a társadalmi szükségszerűség nem „emberek feletti" misztikus sorsáram. Gramsci szavaival szólva: „Szükségszerűség ott van, ahol van egy hatékony és aktív premissza, melynek tudata az emberekben működő erővé vált, konkrét célokat tűzve a kollektív tudat elé [...] A *premisszának* tartalmaznia kell azokat a már kifejlődött vagy kifejlődőben levő anyagi feltételeket, amelyek a kollektív akarat impulzusának megvalósításához szükségesek és elégségesek, világos azonban, hogy ettől a mennyiségileg kiszámítható »anyagi« premisszától nem választható el egy bizonyos kulturális szint, azaz a szellemi aktusoknak egy bizonyos komplexuma, ezektől pedig (mint termékük és következményük) a parancsoló jellegű, azaz olyan szenvedélyeknek és érzel-

meknek egy bizonyos komplexuma, melyek elég erősek ahhoz, hogy kikényszerítsék a »minden áron« való cselekvést." A társadalmi szükségszerűségek természetét elemezve tehát egyidejűleg kell vizsgálnunk a cselekvéshez szükséges és elégséges anyagi feltételeket és a „kollektív akaratot", amely az anyagi feltételekből következő objektív szükségszerűségeket *élő integráns történelemmé* változtatja.

A társadalmi tudati jelenségek statikus és dinamikus jellemzése

Az anyagi viszonyok helyes értelmezésének kulcsa: az emberi tevékenység történelmileg változó feltételeinek, szerkezeti sajátosságainak elemzése. A társadalmi tudat jellemzői, a gyakorlati ideológiai viszonyok is csak ebben a megközelítésben értelmezhetők helyesen.

A szcientista, egyoldalúan ismeretelméleti kérdésfeltevés a tudatformák vizsgálatával is leszűkítette: a tudati-ideológiai viszonyokat nem az emberi tevékenység formájaként, hanem kizárólag eszmék, képzetek, normák stb. rendszereként értelmezték. Ez a felfogásmód szorosan összefügg a társadalmi viszonylatrendszerek egymásra épülésének *statikus* ábrázolásával, melyben a viszonylatrendszerek lényegi jellemzőit leíró marxi fogalmak „építőkövekké" válnak, fontos tartalmi összefüggéseket kifejező absztrakciók — például az alap és felépítmény — képi jelentésüknek megfelelő realitásokká merevednek. Tevékeny oldaluk, az emberi praxisra való vonatkozásuk — mint a népballada egyszeri hősnője — belevész az „építőkövekbe".

Tanulságos e szempontból Plehanovnak, a századvég kiemelkedő intellektusú marxista gondolkodójának ötlépcsős „sémája". „Ha röviden össze akarjuk foglalni — írja — Marx és Engels véleményét arról, hogy mi a viszony az immár világhírűvé lett »gazdasági alépítmény« és a nem kevésbé közismert »felépítmény« között, akkor a következő vázlatot kapjuk:

1. *A termelőerők állapota.*
2. A termelőerők által meghatározott *gazdasági viszonyok.*
3. *A társadalmi-politikai rendszer,* amely a gazdasági »alapra« felépül.
4. A társadalmi ember pszichológiája, amelyet részben közvetlenül a termelés határoz meg, részben az arra felépülő társadalmi-politikai rendszer.

5. A különböző ideológiák, amelyek e pszichológia tulajdonságait tükrözik vissza.

Ez a vázlat elég tág ahhoz, hogy átfogja a társadalmi fejlődés minden »formáját«. Emellett mentes minden eklekticizmustól, amely képtelen túllátni a különböző társadalmi erők *kölcsönhatásain*, és nem is sejti, hogy a *kölcsönhatás ténye* még nem ad választ *az erők keletkezésének kérdésére.*"

Ebben a koncepcióban természetesen nem az vitatható, hogy érzékletessé teszi, hogy az ökonómiai viszonyok képezik a társadalom alapzatát — ez erénye —, s nem is vázlatosságáért marasztalható el; az egyszerűsítések az összefüggések megértését könnyítették. Felfogásának elméleti alapjai problematikusak.

Plehanov sehol sem állítja határozottan, hogy a felépítményi jelenségek a gazdasági folyamatok passzív kísérői. Azt sem vitatja, hogy a tudat az ember anyagi-társadalmi tevékenységéből születik, hogy kezdeti fokon az „eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése [...] közvetlenül bele van szőve az ember anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe", hogy a fejlődésnek e fokán „a képzetalkotás, gondolkodás [...] még anyagi magatartásuk közvetlen folyományaként jelenik meg" (Marx). Sőt arra is kísérletet tesz, hogy a tudati *változásokat* összefüggésbe hozza az emberek tevékenységével. Mechanikus-statikus társadalomfelfogása, egyoldalú ismeretelméleti látásmódja azonban — akárhogy védekezik is az eklekticizmus ellen — ellentmondásossá teszi álláspontját.

„A társadalom *pszichológiája* alkalmazkodik annak *gazdasági életéhez* — írja egy másik művében. — Az adott *gazdasági alapon* végzetszerűen alakul ki az ennek megfelelő *ideológiai felépítmény.* Másrészt azonban az emberek a termelőerők fejlődésének minden egyes újabb lépésével mindennapi gyakorlati tevékenységük során olyan új kölcsönös viszonyok közé kerülnek, amelyek nem állanak összhangban az idejétmúlt termelési viszonyokkal. Ezek az új, korábban nem létezett állapotok visszatükröződnek az emberek pszichológiájában és nagyon erősen megváltoztatják azt. De milyen irányban változtatják meg? A társadalom egyes tagjai a régi rendszert védelmezik, ezek a maradiság hívei. Mások, mégpedig azok, akiknek szempontjából hátrányos a régi rendszer, a haladásért szállnak síkra: ezek pszichológiája *azoknak a termelési viszonyoknak* irányában *változik, amelyek felfogják váltani* idővel a régi, *idejétmúlt gazdasági viszonyokat.* A pszichológia alkalmazkodása

a gazdasági élethez, mint látják, folytatódik, de a gazdasági forradalom *megelőzi* a lassú pszichológiai fejlődést.

Amint egyszer a gazdasági forradalom végbement, létrejön a teljes összhang a társadalom pszichológiája és a gazdasági élet között. Akkor az új gazdasági élet talaján bekövetkezik az új pszichológia teljes felvirágzása."

E hosszú idézet szemléletesen mutatja: Plehanov álláspontja következetlen és történelmietlen. Következetlen, mert ha *„végzetszerűen"* alakul ki a gazdasági alapon a megfelelő ideológiai felépítmény, akkor az ideológiai változás nem lehet a vélemények harcának függvénye. Történelmietlen és illuzórikus, mert az emberiség történelmében eddig egyetlen forradalmat követően sem alakult ki „teljes összhang" „a társadalom pszichológiája és a gazdasági élet között". A tévedés elméleti gyökere az, hogy Plehanov érdemben nem vonta le a megfelelő következtetéseket a gyakorlat és a tudat egymásra vonatkoztatottságából. A társadalmi ember pszichológiája és az ideológia nála a társadalmi valóság tükörképe, s nem több. Felfogása a megismerésre és az érzelmek hullámzására korlátozza az ideológiát és pszichológiát. Mindaz, ami az ismeretelmélet és az affektivitás kérdéskörén túl van — hogy ti. a társadalmi tudat a valóság *gyakorlati-szellemi elsajátításának* eszköze, hogy a tudatformák: a politika, a vallás, a művészet, a jog, az erkölcs maguk is *tevékenységi formák*, amelyek szervesen ágyazódnak bele az ember társadalmi-történeti tevékenységébe —, elméleti munkásságában hangsúlytalan marad.

Állításunkat etikai tárgyú példával is szemléltetjük. Plehanov, megjegyzéseket fűzve Engels *Ludvig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása* című könyvéhez, indokoltan vitatkozik azon narodnyik gondolkodókkal, akik semmiféle szerves kapcsolatot nem látnak eszményeik és a valóság között. „A valóság haladt az egyik oldalon, az eszmények haladtak a másikon, vagy jobban mondva — maradtak egy helyben, továbbra is »ültek a földön« a legális narodnyik urakkal együtt, úgyhogy az eszmények és a valóság közti távolság mindegyre nőtt, minek következtében az eszmények napról napra erőtlenebbé váltak. Nos, az *ilyen* eszményeket persze kigúnyolná Engels, mint ahogy Hegel is kigúnyolta. A gúny azonban itt nem az eszmények magasztosságának szólna, hanem éppen erőtlenségüknek, az orosz mozgalom általános menetétől való elszakítottságuknak." E megállapítások történelmi és bölcseleti megalapozottsága kétségbevonhatat-

lan, s meggyőző az Engels életútjára való hivatkozása is: „Engels valóban egész életét egy magasztos célnak szentelte: a proletariátus felszabadításának. Neki is volt »eszménye«; de ez nem a valóságtól örökre elszakított eszmény volt."

Itt azonban olyan gondolatsor következik, amelyben már összemosódnak a történelmi és a mechanisztikus materializmus szempontjai, a valós és a fatalisztikus állítások. „Engels eszménye ugyanaz a valóság volt, de a *holnap* valósága. Az a valóság, amely nem azért fog beteljesedni, mert Engels eszményeket követ, hanem azért, mert a mai valóság olyan sajátosságokkal bír, hogy belőle a maga saját, belső törvényei szerint ki kell fejlődnie a holnap ama valóságának, amelyet Engels eszményének lehet nevezni. Elmaradott emberek azt kérdezhetik tőlünk: ha minden benne van a valóság sajátosságaiban, akkor miért kell ide Engels, minek avatkozik bele a maga eszményeivel az elháríthatatlan történelmi folyamatba? Talán nélküle nem megy a dolog? *Objektív oldalról* Engels helyzete így mutatkozik: a valóság az egyik formájából a másikba való átmenet folyamatában megragadta őt, mint a küszöbönálló fordulat egy szükséges eszközét. *Szubjektív oldalról* kiderül, hogy Engels számára kellemes ez a részvétel a történelmi mozgásban, hogy ő ezt kötelességének és élete nagy feladatának tekinti. A társadalmi fejlődés törvényei éppoly kevésbé valósulhatnak meg az emberek közbejötte nélkül, mint ahogyan a természeti törvények az anyag közbejötte nélkül. Ám ez korántsem jelenti azt, hogy a »*személyiség*« semmibe veheti a társadalmi fejlődés törvényeit. A személyiség a legjobb esetben azzal fog megbűnhődni ezért, hogy a nevetséges Don Quijote helyzetébe kerül."

Materialista gondolkodó számára nem lehet kétséges, hogy az eszmények, ha valóban a „holnap valóságát" előlegezik, a társadalom belső törvényeit vetítik ki a jövőbe. De annál inkább az, hogy az egyik társadalmi-gazdasági formából a másikba való átmenet során a „valóság" a kor gondolkodóit mint „a küszöbönálló fordulat egyik eszközét" mintegy „megragadja", hogy tehát a történelmi folyamat nem ismer alternatívákat. Az objektív szükséglet itt önálló teremtő elvként jelenik meg, az automatizmusok a cselekvő, gondolkodó embert a „Történelem" marionettjévé fokozzák le. Plehanov nem tulajdonított érdemi jelentőséget az alternatív helyzetek pontos elemzésének, a nem vagy rosszul felismert lehetőségekkel

összefüggő hibás politikai döntések hosszú távon ható következményeinek. Mindezek az ő szemében átmeneti, múló történések, amelyek a fejlődés vonalát lényegileg nem módosíthatják. E feltételezés szervesen következik antidialektikus látásmódjából, abból, hogy nem ismerte fel teljes mélységben Hegelnek, különösen *A szellem fenomenológiája* Hegeljének jelentőségét.

Igaz, bírálta Holbach, Feuerbach mechanisztikus világlátását. Saját álláspontját meghatározva azonban nem tudta hasznosítani e kritika tanulságait, bizonyítván, Marx nyomán, hogy „minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektívan", hogy: „a körülmények változtatásának és az emberi tevékenységnek vagy önmegváltoztatásnak egybeesését csak mint *forradalmi gyakorlatot* lehet felfogni és racionálisan megérteni", hogy: „Minden társadalmi élet lényegileg *gyakorlati*. Mindazok a misztériumok, amelyek az elméletet miszticizmusra indítják, az emberi gyakorlatban és e gyakorlat megértésében találják racionális megoldásukat."

Lenint a századvég orosz valóságának forradalmi feszültségei a politikai cselekvés leghatékonyabb formáinak felkutatására ösztönözték. A szocialista tudat az ő számára nem a feltételektől függetlenül alkalmazható kész nézetek rendszere, amelyet egyszerűen „el kell terjeszteni" a munkások körében. A szocialista tudatot minden ország forradalmi értelmisége, az elmélet előfeltevéseiből kiindulva s azokat önállóan alkalmazva, győzelmek és kudarcok közepette maga szenvedi ki. „A szocialista értelmiség — írja 1894-ben — csak akkor számíthat arra, hogy munkája gyümölcsöző lesz, ha szakít az illúziókkal, és Oroszország tényleges, nem pedig kívánatos fejlődésében, a valóságos, nem pedig a lehetséges társadalmi-gazdasági viszonyokban keres támaszt. Elméleti munkájának pedig arra kell irányulnia, hogy *konkrétan tanulmányozza az Oroszországban észlelhető gazdasági antagonizmus valamennyi formáját, tanulmányozza kapcsolatukat és egymásból való fejlődésüket; ezt az antagonizmust mindenütt fel* kell *tárnia, ahol ezt a politikai történelem, a jogrend különlegességei és a begyepesedett elméleti előítéletek leplezik* [...]"

Természetesen nem azt kívánjuk állítani, hogy Plehanov és Lenin történetfilozófiai nézetei *mindenben* eltérnek egymástól. Plehanov

sokoldalúan bizonyította az objektív oldal elsődlegességét, s ez irányú érdemeit Lenin nagyra becsülte. Plehanovnál azonban a „*szubjektív*" és az „*objektív*" között merev határ húzódik; Lenin egyszerre hangsúlyozza ellentétüket és egységüket. Döntő fontosságúnak tartja az átmenetek tanulmányozását, mert — mint a *Filozófiai füzetek*ben írja — a társadalmi gyakorlatban „az eszmei átalakul valóságossá". Az ismeretelmélet határain túl megszűnik az eszmei és az anyagi közötti különbség feltétlensége. „Az eszme [az emberi] megismerés és törekvés (akarás) ... Az (időleges, véges, korlátozott) megismerés és *cselekvés* folyamata az elvont fogalmakat *tökéletes objektivitássá* teszi." Plehanovnál — legalábbis gondolatrendszerének meghatározó mozzanatát tekintve — a társadalmi-történelmi gyakorlat alárendelt jelentőségű. Az elmélet külsődlegesen épül rá a gyakorlat folyamatára. Leninnél a gyakorlat magasabb rendű, mint az elméleti megismerés, mert nemcsak az általánosság, hanem a közvetlen valóság rangja is megilleti. Leninnél az ember szüntelenül csak közeledik a „közvetlen totalitáshoz", absztrakciókat, fogalmakat, törvényeket, tudományos világképeket stb. alkotva, amelyek objektív igazsága csak akkor ellenőrizhető, ha a fogalom „magáért való létté" lesz, vagyis a gyakorlatban. Az objektum és a gondolat egyezése *folyamat*. Az igazság nem holt nyugalom, puszta kép, mint valami szám vagy absztrakt gondolat, hanem mozgás, elevenség: „a megismerés a gondolkodás örök, végtelen közeledése az objektumhoz. A természetnek az emberi gondolatban való *visszatükröződését* nem »holtnak«, nem »elvontnak«, *nem mozgás nélkülinek*, *nem ellentétek nélkülinek*, hanem az ellentmondások mozgása, keletkezése és megoldása örök *folyamatában* kell felfogni."

Plehanovnál — s a marxi gondolat számos értelmezőjénél — a tudat valóban az objektivitás holdja. Leninnél az ember tudata nemcsak visszatükrözi az objektív világot, de teremti is. Ez azt jelenti, hogy: „Az ember tevékenysége, aki objektív képet alkotott magának a világról, *megváltoztatja* a külső valóságot, megszünteti annak meghatározottságát (= megváltoztatja egyik vagy másik oldalát, minőségét), s ily módon megfosztja a látszat, a külsőlegesség és semmiség vonásaitól, magán- és magáért-valóvá (= objektíve igazzá) teszi."

A társadalmi lét fogalmának köre tágabb az anyagi viszonyoknál, az „objektív" fogalma a társadalomban nem korlátozódik az anyagi élet jelenségeire. Mert nemcsak az anyagi tevékenység tárgyi eredményei, hanem *az ember gyakorlati-szellemi tevékenységének termékei is „leválnak" a szubjektumról, s bonyolult objektív tárgyiassági-vonatkozási rendszerek részévé válnak.*

A társadalmi tudat egyének alkotása. Nem létezik semmilyen „előkép", szellemi szubsztancia, amely önmagát magyarázza és bontja ki: a társadalom tudata az emberek szellemi tevékenységének folyamatában gazdagodik, tartalmainak élő hordozói az egyének. Ilyen értelemben a társadalmi tudat — mint általános — az *egyesben* és az *egyes által* létezik. Viszont — s ez témánk szempontjából nem kevésbé fontos — az egyén tudata, sajátos létfeltételeiből, életútjából, személyi viszonylataiból, személyiségszerkezetéből következően, a meggyőződéseknek, értelmezéseknek, érzelmeknek olyan kombinációja, amelyet nem lehet közvetlenül a társadalmi tudat alakzataiból levezetni, s másfelől az egyes egyének tudata sohasem fogja át a társadalmi tudatot a maga totalitásában.

Néhány szerző szerint a társadalmi tudat csak az egyes emberek fejében létezik. De vajon a tudománynak, a művészetnek, a politikának stb. tényleg nincs az egyéneken kívüli létezése? Vajon abból a tényből, hogy az egyének a társadalmi tudat kizárólagos alkotói és hordozói, s hogy az egyéni tudat tartalmai társadalmi eredetűek, következik-e, hogy a szellemi tevékenység produktumait csak mint az egyén tudatában eszményként, gondolatként, ismeretként, művészi élményként jelenlevő pszichikus képződményt jellemezzük? Mert az emberek fejében a „pszichikus" a tudati tartalmak egyetlen létezési formája.

A társadalmi tudat nem korlátozható az egyes emberek gondolkodásában, érzelemvilágában levő általános, társadalmi érvényű mozzanatokra. Jóllehet az erkölcsöt e vonatkozásban eltérő sajátosságok jellemzik — erre visszatérünk —, a tudományban, a művészetben, a politikában ezek az általános érvényű mozzanatok — az individuális tudat közvetítésével — önálló *tárgyiassági-vonatkozási rendszerekké* épülnek ki: *objektiválódnak, intézményesülnek.* S a félreértések elkerülése végett indokolt külön is hangsúlyozni: az objektiválódás nem egyszerűen azt jelenti, hogy például a dallamot a

zeneszerző kottapapíron megörökíti, hogy a verset kinyomtatják. Mint ahogy az intézményesülést sem a művészeti szövetségek vagy a képzőművészeti alap léte dokumentálja. Ahogy a társadalom nem egyének matematikai összege, a művészet sem egyszerű summája a művészi alkotásoknak, hanem — hasonlóan a tudományhoz és más tudatformákhoz — bonyolult objektivációs rendszer. A művészeti alkotás nem önkényes. Törvényeitől — amelyek a valóság művészi elsajátításának több ezer éves tapasztalatából kristályosodtak ki, s amelyek az adott vonatkozási rendszeren belül *objektív* érvényűek — nem függetlenítheti magát az alkotó. A kész mű leválik alkotójáról, „önálló életet kezd": művészi elveket testesít meg, koráramlatokat jelképez, gyönyörűséget okoz, erkölcsi nézetek ütközőpontja, *kulturális ténnyé*, már korábban kialakult viszonylatrendszerek alkotóelemévé válik, s ha jelentős, maga is új kijegecesedési ponttá lesz.

E vonatkozásban az egyéni és a társadalmi tudat viszonya nem az egyes és az általános dialektikus viszonyának egyszerű változata: a társadalmi tudat az egyes által, de nem *csak* az egyesben létezik, sajátlagos létformával rendelkezik.

A szellemi alakzatok objektivitásának kinyilvánítása azonban önmagában nem elégséges. Mint köztudott, Hegelnél a szellemi alakzatok objektivitása az objektum—szubjektum azonosság talaján valósult meg, s ezért szükségszerűen idealista gondolati építmény alapjául szolgál. Marx tudat-koncepciója a hegeli objektív idealizmussal vívott harcban alakult ki. Míg Hegel — és az ifjúhegeliánusok — „a tudatból indulnak ki mint az eleven egyénből", Marx a „valóságos, eleven egyénekből" indul ki, és a tudatot, „csakis mint az *ő* tudatukat" szemléli; az „emberek agyában levő ködképződményeket" *„empirikusan megállapítható és anyagi előfeltételekhez kötött életfolyamatukkal" hozza kapcsolatba.*

A tudati alakzatok sajátlagos létformáinak elemzésétől való idegenkedést feltehetően a hegelianizmustól való félelem magyarázza. Egyes szerzők így érvelnek: az eszme objektív — mi ez, ha nem objektív idealizmus? Továbbá: ha az egyes tudatformák „tárgyiassági-vonatkozási rendszeréről" beszélünk, objektív törvényekről, melyek e rendszeren belül érvényesülnek, vajon ezáltal nem azt dokumentáljuk-e, hogy az egyes tudatformáknak önálló történetük van? Ez az állítás pedig ellentmond Marx fundamentális gondolatának: „Az erkölcs, vallás, metafizika és egyéb ideológia és a nekik megfelelő tudat-

formák ilyenképpen nem tartják meg többé az önállóság látszatát. Nincsen történetük, nincsen fejlődésük, hanem az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják."

Az aggodalmak — talán nem kell részletesebben bizonyítanunk — indokolatlanok. Marxnak e tudatosan egy irányba „kihegyezett" tételét nem úgy kell értelmeznünk, hogy az erkölcsnek, művészetnek, tudománynak, politikának nincs története, hanem úgy, hogy nincs az emberek valóságos létfolyamataitól, a társadalmi lét reális ellentmondásaitól s az ellentmondások konkrét történelmi megoldásától *független*, önálló története.

AZ ERKÖLCSI SZFÉRA ÖSSZETETTSÉGE, AZ ERKÖLCSI TUDAT SZERKEZETE

A társadalmi tudat különböző *tárgyiassági-vonatkozási rendszerei* számos eltérő sajátossággal rendelkeznek. A mindennapi tudat objektivációi — hagyományok, előítéletek, társadalmi sztereotípiák — mind az objektivációk jellegét, mind szerkezetét illetően lényegesen különböznek a tudománytól, a művészettől. Az erkölcs objektiválódása más jellegű, mint a jogé, a vallásé vagy a politikáé. Közös vonásuk az, hogy *a világ gyakorlati-szellemi elsajátításának formái*, s hogy szorosan kapcsolódnak a társadalmi intézmények meghatározott típusaihoz.

Az erkölcs sem jellemezhető *csak* eszményként. A magunk részéről azt az állítást sem osztjuk, hogy az „erkölcsi tudat nem hoz létre önálló objektivációkat", mint azt Ágh Attila Lukács Györgyöt értelmezve *A kommunizmus mint társadalom és embereszmény Marx munkásságában* című értékes tanulmányában állítja.

Mi az erkölcs? — teszi fel a kérdést Ágh Attila. Mint ismeretes — idézi fel *Az esztétikum sajátosságá*nak egy fontos gondolatsorát —, Lukács György a mindennapiságot meghaladó, magasabb rendű objektivációként jellemzi a tudományt, a művészetet és az erkölcsöt. Az elsőt dezantropomorfizáló, a másodikat antropomorfizáló tükrözésként írja le, hangsúlyozva, hogy mindkettő megteremti a maga különálló objektivációs rendszerét. A harmadik, az erkölcs azonban Ágh Lukács-olvasatában „az emberi gyakorlatnak éppen szubjektív

oldalát szabályozza", s így „nem hoz létre önálló objektivációkat, hanem a társadalmiság termelésének szubjektív komponense marad". Az erkölcsben ugyanis az egyéntől a nemhez való felemelkedés, a kettő egyesülése magán az egyedi szubjektumon belül történik meg. Ágh e gondolata bizonyítására Lukácsot idézi: „A morális szándék mint olyan egyrészt általánosításra törekszik [...], és mivel a szubjektum közvetlen partikularitásán való túlhaladás irányának mégiscsak a szándék, a szubjektivitás körén belül kell maradnia, nyilvánvaló, hogy ennek az intenciónak többé-kevésbé világosan az emberi szándékok közös vonásait, a nembelit kell célba vennie. Másrészt e szféra lényeges mozzanata, csomópontja, a morális döntés mégis megszüntethetetlenül az egyes ember személyiségében gyökeredzik. A morálisan cselekvő szubjektumban meglevő partikuláris egyedinek és nembeli általánosnak ez a soha teljesen meg nem szüntethető ellentétessége az etika egyik alapvető problémája."

Az erkölcs lényege tehát abban ragadható meg — folytatja gondolatmenetét Ágh Attila —, hogy „ezen a területen szubjektum—objektum, egyén és nembeliség viszonyában nem történik »deszubjektivizálás«, hanem ellenkezőleg, úgy történik meg az egyén felemelkedése a nembeliséghez, hogy szubjektivitása megőrződik, s éppenséggel ez telik meg a nembeliség általánosságával, azaz intenzívebbé válik, kiteljesedik. Az erkölcsileg pozitíve cselekvő szubjektum ugyanis a nembeliséghez felfokozott szubjektivitása révén emelkedik fel, s nem valami szubjektivitásán kívül megtermelt objektiváció közvetítésével. Ilyen önálló objektivációkat az erkölcs nem ismer, hiszen éppenséggel arról van szó, hogy az összes objektiváció termelésének tevékenysége lényegi szubjektív aspektusáról van szó itt."

Az természetesen nem képezi vita tárgyát, hogy az erkölcsi tudat *minden* intézménye, egész tárgyiassági-vonatkozási rendszere az egyén magatartásával kapcsolatos, hogy a morális döntés „megszüntethetetlenül az egyes ember személyiségében gyökeredzik". Nyilvánvaló abszurditás lenne annak feltételezése, hogy „az erkölcsös cselekedet a művészi alkotással rokoníthatóan önálló tárgyi alakot ölt", s azt is bizonyosságként fogadhatjuk el, hogy — Lukács szavaival — az erkölcsiség „az emberi gyakorlatnak éppen a szubjektív oldalát szabályozza". Ágh meggyőzően fejti ki azt is, hogy a morálisan cselekvő szubjektumban meglévő partikuláris egyedinek és a nembeli általánosnak a soha teljesen meg nem szüntethető ellentétességét

Lukács úgy fogalmazza meg, hogy „az erkölcsben egyfelől »a szubjektivitás megszüntetésének ezt a különös fajtáját« ábrázolja, amelyben másfelől »ez — éppen mint szubjektivitás — magasabb szintre emelkedik«. Vagyis »már itt sem arról van szó, hogy a szubjektivitás megszüntetve őrződik meg az objektivitásban, mint a munka és a tudomány esetében, hanem arról, hogy a partikuláris egyediség a nembelihez közeledve, általánosítást hajt végre és tapasztal önmagán, éspedig olyat, amely ugyan részben lehántja vagy legalábbis semlegesíti pusztán partikuláris vonásait, de anélkül, hogy ezzel egyénisége valódi sajátosságát megsemmisítené, sőt ellenkezőleg, azért teszi ezt, hogy egyénisége lényegét erősítse, intenzívebbé tegye«. A szubjektivitásnak ez az intenzívvé, felfokozottá tétele az erkölcs sajátos funkciója, s önmagában véve nem a világ átalakítása, vagyis az utóbbira irányuló tevékenységnek mindig csak a szubjektumra visszaható aspektusáról van szó. Az erkölcs »szerkezetileg a szubjektivitásra összpontosul, mert még ha a szubjektum cselekedete következményeiért felelősnek érzi is magát, ez az aktus egészen világosan magába foglalja az objektív tényállásnak [...] az etikai szubjektumba történő visszavételét. De ez a visszavétel teljességgel érintetlenül hagyja az objektív világot.«"

Az erkölcsi tudat sajátosságai e mozzanat figyelmen kívül hagyása esetén valóban nem értelmezhetők: az „etikai gyakorlat" szerkezetileg vitathatatlanul a szubjektivitásra *összpontosul.* E sajátosság részletezésére e fejezetben is visszatérünk. Az idézett tételből azonban nem következik, hogy erre is *korlátozódik.* S ezt Lukács sem állítja. „Magától értetődik — írja a fenti fejtegetések indításaként —, hogy minden etikai jellegű cselekedet az emberiség megőrzésére és továbbfejlesztésére törekszik; mindegy, hogy mennyire tud erről maga a cselekvő személy. Hiszen a kötelességérzet vagy a kötelességszegés, az erény vagy a bűn stb. következményeik révén annak az építménynek a köveihez tartoznak, amelyet a nem az emberek elé állít. Azáltal, hogy ily módon pozitív vagy negatív, továbbvivő vagy hátráltató nyomokat hagynak maguk mögött, olyan képződmények közvetlen közelébe jutnak, mint a jog, az állam stb., amelyekben az emberiség belső harcai mindenkor meghatározott fejlődési szakaszokat rögzítenek, és ezek, noha elvontabb és közvetettebb értelemben, szintén azokhoz a tárgyiasulásokhoz tartoznak, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy leolvassuk és megfejtsük az emberi nem múltját és jelenét. Persze van különbség a szubjektív meghatározások s az objektív képződmények

között, még ha a határok gyakran el is mosódnak, de ennek pontosabb felkutatására itt nem vállalkozhatunk."

Tegyük egyelőre zárójelbe a kérdést: valóban magától értetődik-e, hogy „minden etikai jellegű cselekedet az emberiség megőrzésére és továbbfejlesztésére törekszik" — később részletesen szólunk a közvetítésekről, az ellentmondásokról, a megszakítottság és folytonosság dialektikájáról —, s figyeljünk e gondolatmenet azon félreérthetetlen mozzanataira, amelyek a kötelességérzet és kötelességszegés, bűn és erény következményeiként egy olyan „építménynek a köveire" utalnak, amelyet az emberi nem — tegyük hozzá: törzs, rend, osztály, nemzet — az emberek elé állít. Lukács egyáltalán nem vonja kétségbe, hogy az emberi együttélés tapasztalatai, az etikai gyakorlat generalizált tanulságai maguk is objektiválódnak. Ezen „építmények kövei" éppen azok az erkölcsi szokások, normák, kódexek, magatartásminták, melyek történelmileg meghatározott tárgyiassági-vonatkozási rendszereket alkotnak, s a cselekvő szubjektum számára vonatkoztatási pontot jelentenek. Lukács — mint láthattuk — úgy fogalmaz, hogy azáltal, hogy „ily módon pozitív vagy negatív, továbbvivő vagy hátráltató nyomokat hagynak maguk mögött, olyan képződmények közvetlen közelébe jutnak, mint a jog, az állam stb.".

A tárgyiassági-vonatkozási rendszer meglétét tehát Lukács nem kérdőjelezi meg, csak sajátosságaira utal: „ezek, noha elvontabb és közvetettebb értelemben, szintén azokhoz a tárgyiasulásokhoz tartoznak, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy leolvassuk és megfejtsük az emberi nem múltját és jelenét".

Igaz, az erkölcshöz nem tartoznak a szó jogi értelmében vett intézmények. De az erkölcsi tudat *is* a világ, az emberi társadalom gyakorlati-szellemi elsajátításának formája: tárgyiassági-vonatkozási rendszerei ezen elsajátítás termékei.

Ez a folyamat nem független a *társadalmi megismerés* sokágú gyakorlatától — annak egyik sajátos területe —, de nem is korlátozható arra. Az erkölcsi megismerés adekvát formája *a valóság értékelő-imperatív elsajátítása*. A kérdés tehát itt nem az, hogy mi az igaz vagy a hamis, hanem hogy mi a *jó*, illetve a *rossz*, más szóval e megismerés az értékorientációs kategóriák mindig polaritást kifejező közegében valósul meg. Az erkölcsi megismerés eredményei nem olyan egzaktak, s más módon is ellenőrizhetők, mint a tudományos megismerésé. A morális követelmények tudományosan irreleváns „ismereteken" is alapulhat-

nak — gondoljunk a tabukra vagy a modern kor számos mítoszára, amelyek hatékonyan betöltik normatív-értékelő funkciójukat, szervesen beépülve az adott társadalom erkölcsi követelményrendszerébe. Az affektív-érzelmi mozzanatok szerepe is hangsúlyosabb, mint a tudományos megismerésben. (Scheler materiális értéketikájában e valós összefüggés túláltalánosítása meghatározó szerepet játszik.) E több ágú, számos forrásból táplálkozó folyamat eredményeként mégis elkülönül egy sajátos szerkezetű tárgyiassági-vonatkozási rendszer, *fogalmi-kategoriális mező*, amelyben kifejeződnek a társadalmi együttélés szükségletei, a történelmileg kialakult és változó integrációk — etnikai-vallási közösségek, rendek, osztályok, rétegek — létformáit tükröző, általuk értékesnek ítélt események, magatartásminták. Az etikum szférájában ugyanakkor a világ gyakorlati-szellemi elsajátítása a választás, az ítélkezés, a cselekvés mozzanatát is magába foglalja, és mint megvalósult elv — vagy mint annak hiányát számon kérő erkölcsi ítélet — az emberek gyakorlati kapcsolataiban is testet ölt.

Az erkölcsi tudat a fejlettebb társadalmi formációkban bonyolultan strukturált rendszert alkot. Történelmi áttekintésünkben láthattuk, hogyan önállósul a kezdetben tagolatlan szabályrendszerek, törvénykönyvek erkölcsi jelentése, hogyan jelennek meg az első erkölcsi normatívák és az ezeket összegező kódexek, hogyan fogalmazódnak meg és válnak a társadalmi legitimáció intézményeivé olyan erkölcsi követelmények, amelyek jelentése már túlmutat egy konkrét, körülhatárolható helyzeten. A *normákban* az igenlés vagy a tiltás nem meghatározott cselekedetekkel kapcsolatos, jelentésük tehát meghatározott értelemben *általános:* az a követelmény, amelyet bizonyos helyzetben valamely személlyel szemben támasztanak, *elvben* bármely más személyre is kötelező, aki hasonló helyzetben van. A követelmények ily módon — jóllehet nincs kodifikáló intézmény, „jogforrás", más szóval nincs olyan testület vagy személy, amelynek egyedüli joga lenne az erkölcsi szabály kinyilvánítása — objektiváltak, nem annak a személynek az autoritásán alapulnak, aki *akkor* és *ott* e követelményeket megfogalmazza. Az egyén már nem kizárólag a saját meggyőződését, értékszemléletét közvetíti, hanem valamilyen általánosabb szubjektum — rend, osztály, nemzet, az emberi nem vagy egy transzcendens lény: az isten — nevében lép fel. Az erkölcsi követelményt ezért elvben *mindenki* újrafogalmazhatja és képviselheti: a „bíró" és a „megítélt", az „értékelő" és az „értékelt" szerepe az erkölcs tárgyi-

assági-vonatkozási rendszerében intézményesen nem különül el, s elvben felcserélhető.

Az erkölcsi követelmények, magatartási minták, szokások maguk is strukturálódnak, s különböznek egymástól mind alaki jellegzetességeiket, mind érvényességi területüket tekintve. Közös jellemzőjük azonban, hogy *ideális viszonyt* jelenítenek meg erkölcsi kötelezettségként.

Az erkölcsi követelmény, norma, szokás — rendeltetése szerint — az együttélés gyakorlatában ideális viszonyból gyakorlati-szellemi viszonnyá kell hogy átalakuljon, mert funkciója: az emberi együttélés szabályozása, a konfliktusok értelmezése és feloldása. Ez az „átmenet" azonban korántsem közvetlen, egyirányú; az erkölcsi gyakorlat nem egyszerűen az erkölcsi követelmények derivátuma, lenyomata. Az „ideális" és a „gyakorlati" erkölcsi viszonyok kapcsolatát — az osztálytársadalmak kialakulásával összefüggő elkülönülésük óta — éppen az ellentmondások jellemzik.

Szükséges aláhúzni: a *gyakorlati-erkölcsi viszony* — a társadalmi gyakorlat erkölcsi aspektusa (eleme, mozzanata) — maga is több jelentésű. Magában foglalja egyrészt a cselekedeteit *tudatosan* mérlegelő egyén szuverén döntését és az egyén *ösztönös* életvitelét, melynek szabályozásában kitüntetett szerepet játszanak a szokások, hagyományok. A két sík közötti választóvonal a cselekedet erkölcsi minősége és a felelősség mértéke szempontjából egyaránt fontos, ugyanakkor e szféra jellemző sajátossága a határvonalak viszonylagossága vagy elmosódottsága meghatározott esetekben. A kortárs marxista irodalomban először. A Tyitarenko irányította rá a figyelmet erre a tényre: „Az erkölcsi tudat sajátos gondolkodási módot képvisel, amely nem különálló kategóriákkal, fogalmakkal operál, hanem egész »értelmi képződményekkel«, bizonyos »parancs—értékelés együttesekkel«, amelyek szervesen egyesítik magukban a racionálist és az emocionálist." Tyitarenko e tény alapján valószínűsíti, hogy „az individuumnak a társadalmi információkra történő reakcióiban jelen vannak az erkölcsi emóciók". „Az erkölcsi intuíció — írja — sajátos szerepet játszik, és nemcsak az erkölcsi tudat funkcionálásában, hanem a cselekedetek, erkölcsi kapcsolatok stb. objektív szövevényében is. Nélküle lehetetlenné válnának a teljes értékű interperszonális morális kontaktusok. Az erkölcsi intuíció teszi lehetővé például még azt is, hogy akár egyetlen vonásból — tettből, szóból, arckifejezésből, intonációból — összeállítsuk magunknak a másik ember erkölcsi pozícióját." Ugyanakkor

a gyakorlati-erkölcsi viszonyok fogalmába beleértjük egy meghatározott társadalmi integráció tényleges erkölcseit: a cselekedetek, kapcsolatok erkölcsi tartalmasságát vagy annak hiányát, e hiány álcázottságát vagy reflektáltságát, a társadalmi ellenőrzés hatékonyságát vagy erőtlenségét.

E fogalmakról az erkölcsi tudat jellegzetességeinek pontosabb körülhatárolása érdekében külön is kell szólnunk. Ami a *szokásokat* és *hagyományokat* illeti, ezek a társadalmi együttélés gyakorlatában követelményeket közvetítenek, s ebben az értelemben az erkölcsi tudat szerves alkotóelemei. De míg a kódexekben, erkölcsi kátékban szereplő normák írásban rögzítettek, s rendszerint eszmei indoklással rendelkeznek, a szokások és hagyományok közvetlenül beleszövődnek az együttélés gyakorlatába. Létezési formájuk a közvélemény ítélete, a megszólás, a szájhagyományokban élő szertartási előírások stb. Hatékonyságuk igen erős. W. G. Sumner szavaival: semmiféle hitelvi, erkölcsi kódex vagy tudományos bizonyítás nem tarthat annyira hatalmában férfiakat és nőket, mint a cselekvés szokásai, amelyek együtt járnak besulykolt érzelmekkel és lelkiállapotokkal.

A szokásokban, hagyományokban testet öltő viselkedési szabály sajátos *társadalmi rítus*, amelyben öntudatlanul valamennyien részt veszünk. A szokások tehát automatikus, gépies cselekvések, melyek magukban foglalják végrehajtásuk *szükségletét*. Az automatizmusok biztosítják a cselekvés vélt vagy valós ökonómiáját, miközben a tudat kontrollját is kikapcsolják, s a gondolkodást is konvencióvá egyszerűsítik. „A befolyásolás és társítás hatására azt hisszük, hogy kell lennie valami bölcsességnek és hasznosságnak abban, amit mindenki tesz — írja Sumner. — A népszokások hatalmas tömege fegyelmez bennünket és biztosítja számunkra a rutin és a megszokás segítségét. Elviselhetetlen terhet róna ránk, ha valamennyi fenti kérdésben ítéletet kellene alkotnunk, mielőtt cselekednénk, s arra kényszerülnénk, hogy mindig ésszerűen járjunk el [...]"

Az egyszerű, hagyomány szabályozta társadalmakban a követelmények összehangoltságát a szokások *összefüggő rendszere* biztosítja. A modern társadalmakban különböző szokás- és hagyományrendszerek rétegződnek egymásra: ilyen feltételek között az automatizmusokra hagyatkozás, a racionális megfontolásnak, a tudatos választásnak a hiánya sajátos csapdává válhat: az *„erkölcsi alvajárás"* gondolati következetlenségét eredményezi.

Az „ösztönös filozófia" — Gramsci szavaival — természetesen jelen van „a köznapi gondolkodásban és a józan észben", „a népi vallásban, tehát a hiedelmek, babonák, vélekedések, szemlélet- és cselekvésmódok egész rendszerében" is, s ily módon a szokások igazolásául is szolgálhat. E „filozófia" azonban nélkülözi a reflexivitást, a *kritika és a tudatosság mozzanatát.* S a magatartás morális tartalmassága szempontjából a kérdés éppen az: „előnyösebb-e kritikai tudatosság nélkül szétesően és alkalomszerűen »gondolkodni«, azaz »részesedni« egy olyan világnézetben, amelyet mechanikusan »kényszerített ránk« a külső környezet, vagyis egyike annak a számos társadalmi csoportnak, amelybe a tudatos világba való belépésétől kezdve mindenki automatikusan bekapcsolódik [...], vagy jobb tudatosan és kritikailag kidolgoznunk a saját világnézetünket, erkölcsi meggyőződésünket, tehát tulajdon agyunk fáradozásával megválasztani saját tevékenységi körünket, tevékenyen részt venni a világtörténelem termelésében, nem pedig passzívan [...] elfogadni a személyiségünkre nyomott bélyeget?"

Etikai terminológiánk nem eléggé árnyalt, és nem teszi lehetővé az erkölcsiség ideologikus és társadalomlélektani tartományainak megkülönböztetését. Az orosz nyelv a *„moral"* és a *„nravi"*, a német a *„Moral"* és a *„Sitte"* segítségével érzékelteti ezt a különbséget. Ezért tartjuk indokoltnak a „szokáserkölcs" fogalmának használatát. Az orosz és a német nyelv a *szokást* és az *erkölcsi szokást* is külön szóval jelöli (*„privicska"* és *„nravi"*, illetve *„Sitte"* és *„Gewohnheit"*). Ezt annál is inkább szükséges hangsúlyoznunk, mert az irodalomban és a köznapi használatban a „szokások" szót gyakran használják „konvenciók", „tradíciók" és „erkölcsök" jelentésben, jóllehet e terminusok jelentéstartalma nem fedi egymást. Nem minden szokás, konvenció, tradíció tekinthető erkölcsinek; vannak önmagukban közömbös vagy az erkölcsi szférához csak közvetve kapcsolódó szokások stb. is.

A *konvenció* jelentéséből például — Edward Sapir jellemzése szerint — hiányzik a belső késztetés motívuma, jóllehet beletartozik valamiféle tudatos vagy hallgatólagos megegyezés arra vonatkozólag, hogy valamely viselkedési forma helyes-e, vagy sem. Minél szimbolikusabb vagy közvetettebb valamely szokás funkciója, annál könnyebben minősítjük konvenciónak. Sapir példáját idézve: tollal és tintával írni *szokás*, bizonyos fajta papír használata a hivatalos levelezésben már *konvenció.*

A *tradíció* fogalma a szokások *történeti* hátterét hangsúlyozza. Valamely társadalomnak lehetnek ugyan szokásai és konvenciói, ha azonban ezek nem eléggé régi keletűek, joggal állítható, hogy az illető közösségnek nincsenek hagyományai.

Az *erkölcsök* terminus az olyan szokások esetében használatos, amelyeknek lényeges jellemzője, hogy a cselekedeteket helyeslik, illetve helytelenítik, jókra és rosszakra osztva fel azokat. Más szóval: az „erkölcsök" szó valamely közösség *gyakorlati*, nem kodifikált erkölcsi felfogását jelöli, amely ugyanakkor nélkülözi a moralitást, a belülről vezéreltséget.

A szokás, a konvenció, az erkölcsök és a tradíció közötti határvonalak azonban viszonylagosak. Mint Sapir joggal hangsúlyozza: „Mindegyikük visszavezethető társadalmi szokásokra, vagy — ha szívesebben használunk antropológiai terminusokat — kulturális mintákra [cultural pattern]."

Szükséges a *társadalmi* szokások (konvenciók, tradíciók) és az *egyéni* szokásként jellemzett beidegződések megkülönböztetése is. A két képződmény között van kapcsolat, de nem azonosíthatók. Biológiai szempontból nézve minden szokás egyéni; az eredendően egyéni szokások az egyének érintkezése révén, a közvélekedés által felerősítve terjednek el a társadalomban. Másfelől viszont a társadalmi szokások az alapjai az egyénben kialakuló beidegződéseknek, megszokásoknak. „A tapasztalat azt mutatja — írja Sapir —, hogy a szokások gyakrabban segítik elő egyéni szokások kialakulását, mint ahogyan egyéni szokások általánossá válnak egy közösségben. A csoportlélektani erők működése általában fölényben van az individuális lélektani tényezőkkel szemben."

Az erkölcsi konvenciók a modern társadalmakban nem mindenhatóak: a szuverén személyiség közömbös lehet s — a legkülönbözőbb „nemes" vagy „nemtelen" indokokra visszavezethetően — szembe is fordulhat a konvenciókban testet öltő erkölcsökkel. Másrészt az ideologikusan megindokolt, kódexekben rögzített erkölcsi normák is válhatnak az egyén szokásává, tehát beidegződött cselekvésévé.

A szokásokból és hagyományokból szövődő erkölcsiséget gyakran *gyakorlati erkölcsként* is jellemzik. Ez abból a szempontból kétségtelenül találó, hogy kifejezi: a szokáserkölcs az emberi együttélés gyakorlatában alakul ki és él, hatékony része, szerves összetevője az emberek közötti valóságos kapcsolatoknak. Az „erkölcsi gyakorlat" vagy a

„gyakorlati erkölcs" azonban — mint erre utaltunk — nem korlátozódik a szokásokra és hagyományokra.

A szokások és hagyományok „elmosódottságából" következően a társadalomlélektani alakzatokban gyakran nem ismerhetők fel közvetlenül az osztály- és rétegkomponensek. Ha azonban az egyes szokásokat nem elszigetelten vizsgáljuk, bizonyítható, hogy a társadalom egyes elkülönült közösségeiben eltérő, esetleg egymásnak ellentmondó szokások, hagyományok alakulnak ki. A népek, osztályok, rétegek, foglalkozási csoportok nemcsak „saját" ideológiával, de saját hagyomány- és szokásrendszerrel is rendelkezhetnek. Az ideológiát végső soron ugyanazok a létfeltételek szülik, amelyek a különböző pszichikus képződményeket. Nem is szólva arról, hogy az erkölcsi eszmékben sem mindig „közvetlenül" felismerhetők az osztálymozzanatok. Mindez nem mond ellent annak, hogy vannak osztályszempontból közömbös szokások: az emberi együttélés elemi szükségletei nyilvánvalóságukból következően a legkülönbözőbb társadalmi integrációk szokásállományában térnek vissza.

Ami az erkölcs intézményes *ösztönzését, szankcionálását* illeti: a szó jogi értelmében az erkölcshöz nem kapcsolódnak intézmények. A szociológia azonban intézménynek tekinti a normát, a jelképrendszereket is, és ezek fontos elemei az erkölcsi gyakorlatnak. Az erkölcsi gyakorlatban a szó tágabb értelmében, vagyis az erkölcsi követelmények indoklásában, interiorizálásában fontos szerepet játszik az iskola és a család, a sajtó, a művészet, a társadalmi nyilvánosság, a *szocializáció* és a *legitimáció* egész rendszere.

Az erkölcs ebben az értelemben a *társadalmi ellenőrzés* intézménye. „Megtorló" intézkedései azonban jellegüket tekintve különböznek a jogi szankcióktól, a társadalmi ellenőrzés más formáitól: az erkölcsi szankció „*ideális*" jellegű, nem alapul — lényegéből következően nem alapulhat — fizikai kényszerítő eszközök igénybevételén. Az erkölcstörténeti irodalom az erkölcsi szankció különböző típusait tartja nyilván. Durkheim azt az álláspontot képviselte, hogy a primitív társadalmaktól a civilizált társadalmak felé haladva a megtorló szankciókkal szemben erősödik a „helyreigazító" szankciók szerepe. Malinowski, Ossowska s más szerzők leegyszerűsítőnek tartották e sémát. Mindenesetre bizonyos, hogy a szankcionálásnak fontos tényezője a közvélemény, a társadalmi nyilvánosság.

Az erkölcsi követelmények és a gyakorlat közötti átmenet nehéz-

ségei akkor konstituálódtak, amikor felbomlottak a „természetadta" közösségek, megszűnt a hagyományok magatartásszabályozó szerepének egyetemessége. A görög polisz, a hellenisztikus és a római birodalom felbomlásával összefüggésben szóltunk e jelenségről. E korszakban kristályosodott ki és vált felismerhetővé, hogy az erkölcsi követelményeket és a gyakorlatot meghatározott távolság, bizonyos történelmi helyzetekben áthághatatlan vagy annak tetsző szakadék választja el. E tényt a katolicizmus erkölcsfilozófiai elvvé avatta. Ily módon vált az erkölcsnek az a sajátossága, hogy *magatartásmintát* ad, tehát hogy a létezőn túlmutató Legyen-t fogalmaz meg, azon ideológia igazolójává, mely szerint az erkölcs természetéből következően különül el s különbözik a létezőtől, a mindennapok profán világától, hogy tehát a Legyen és a Van kettőssége *ontológiailag* meghatározott. Az erkölcsi eszmény transzcendens értelmezése hasonlóképpen ezen a bölcseleti elven alapult. Az erkölcsi ideált a valláserkölcsök mitikus alakban testesítették meg, bevezetve az erkölcsi tudatba „az emberi tökéletesedés végtelenségének gondolatát" (Drobnyickij). Az erkölcsfilozófia az erkölcsi eszményt a *legfőbb jó* (summum bonum) képzetében összegezte.

Az *erkölcsi ideál* szorosan kapcsolódik a társadalmi eszményhez, s kifejezett világnézeti-filozófiai tartalommal rendelkezik. Az erkölcsi ideál az emberek közötti kapcsolatok és viszonylatok legáltalánosabb, szublimált alakja, meghatározott társadalmi integrációk erkölcsi elveinek általánosított tartalma.

Az erkölcsi eszmény és a magatartást szabályozó normák között az osztálytársadalmakban ténylegesen észlelhető távolság s az ebből következő feszültségek tették szükségessé a morális tudatban olyan *közvetítők* bevezetését, amelyek bölcseletileg is indokolhatók, s egyidejűleg ki tudják elégíteni — Drobnyickij okfejtését idézve — az emberek „rugalmasabb és egyetemesebb irányításának a szükségletét". Ilyen közvetítők „a *morális alapelvek* — e végtelenül tágan meghatározott normatív kifejezések, alapvető »kiindulópontok«, lényegi törvények". Az erkölcsi alapelvek jellegzetesen *ideologikus* elemei az erkölcsi tudatnak, s az eszményhez hasonlóan egyetemesebbek, nem az emberi tevékenység egyik vagy másik oldalára vonatkoznak.

Az erkölcs fontos ontológiai-szociológiai jellemzője, hogy fentebb jellemzett *létezési formái elválaszthatatlanok egymástól.* Az emberek

valóságos kapcsolatai az ideális elvárások révén kapnak erkölcsi színezetet; az ideális elvárások az együttélés valóságos tapasztalatait kristályosítják erkölcsi követeléssé. Amikor az erkölcsi szabályrendszerek, eszmények, alapelvek köztudottá válnak, az emberek egymás közötti viszonyában, a cselekvés megítélésében, a közvélemény mozgásában öltenek testet. Az erkölcsi normatívák, rendszerek, kódexek, alapelvek e mozgásban válnak hatékony társadalmi tényezővé.

Ugyanakkor az erkölcsi objektivációk fontos sajátja, hogy nincs feltétlenül külön „tárgyilag" elhatárolható alakjuk: az erkölcsi tevékenység az ember gazdasági-termelő, politikai, művészi, tudományos tevékenységének mozzanata; az „erkölcsi viszonyok" a társadalmi viszonyoknak, emberi kapcsolatoknak az aspektusai, minden erkölcsi tett egyidejűleg valamifajta más társadalmi-gyakorlati aktus is. Az erkölcsi „kötőanyag" jelenléte külön nem érzékelhető, természetes közvetlenséggel épül bele az emberi viszonylatokba. Hiánya, az erkölcsi követelmények elerőtlenedése azonban sokszor „szabad szemmel" is felismerhető feszültségforrás.

Az erkölcsi követelmények nem feltétlenül jelennek meg erkölcsi kódexek, káték foglalatában; a filozófia, a politika, a művészet, a pedagógia, az interakció minden formája és intézménye közvetítő közege lehet az etikumnak. A filozófia és a művészet különösen fontos szerepet játszik azoknak az eszményeknek, általános elveknek a megfogalmazásában vagy közvetítésében, amelyek segítségével a cselekvő egyén kialakítja „életstratégiáját", választ keresve arra, „hogyan éljen", más szóval, „mi az élet célja, értelme". Számos feltételtől függ, hogy milyen mértékben és mélységben realizálódik az erkölcsi motiváció a tényleges cselekvésben. Innen a cselekvés *értékelésének* szükségessége. Ez több síkon is végbemehet. Megítélheti erkölcsileg a cselekvést, illetve a cselekvőt a közösség, s mérlegelheti, megítélheti maga a cselekvő szubjektum is. A megítélés aktusa az erkölcsi viszony sajátos megnyilvánulási formája: az *erkölcsi ítélet* az erkölcsi tudat egyik alakzata. Az erkölcs imént említett sajátossága természetesen az értékelésben is megnyilvánul: az nem „sajátlagos" erkölcsi tényekre vonatkozik, hanem az emberi együttélés aktusaira, melyeket az értékelő „erkölcsi jelentésükben" értékel.

Az értékelés folyamata nemcsak a társadalmi ellenőrzés, hanem a társadalmi *megismerés* formája is. Az erkölcs összetettsége e tekintetben is megmutatkozik. Az erkölcsi megismerés egyaránt magában foglalja a megfelelő követelményrendszer kialakítását, valamint e követelmé-

nyek alkalmazását különböző helyzetekben és feltételek között. A lehetséges változatok széles skálája a dolog természetéből adódóan lehetetlenné teszi a minden helyzetre érvényes cselekvési modell előzetes leírását. Így a körülmények mérlegelése és az „ideális" modellre való visszavetítése — mind a cselekvés motivációs folyamatát, mind megítélését illetően — vég nélküli folyamat. Innen rendkívüli összetettsége. Eltérően a tudományos megismeréstől, amely speciálisan képzett szakemberekre hárul, az erkölcsi megismerés különböző formái szervesen beépülnek a társadalmi együttélés valóságos folyamatába. Az etika — legalábbis az erkölcs eddigi történetében — csak *post festum* rendszerezte és magyarázta a már kialakult követelményeket, tipikus értékítéleteket.

Az erkölcsi megismerés sajátossága, s egyidejűleg bonyolító tényezője, hogy az erkölcsben — ismét Tyitarenkót idézve — „az emberiség társadalmi tapasztalatának határtalan tömege koncentrálódik, igaz, hogy elsősorban emocionális-intuitív szinten". E tény fontos vitakérdést tartalmaz. Mert „az erkölcsi tudat funkcionálásának mechanizmusai különböző »eszközöket« tartalmaznak, amelyek elősegítik az embernek a társadalmi környezetben való eligazodását". Ezek az egyéni és kollektív szocializációban és a magatartás szabályozásában egyaránt fontos szerepet játszanak. Tyitarenko is szükségesnek tartja hangsúlyozni: „Ezeket az »eszközöket« nem lehet egyszerűen tudományos javaslatokkal helyettesíteni, a mindennapok morális választásainak gyakorlatában ez lehetetlen lenne, de nincs is rá szükség." Ugyanakkor az is tény, hogy „a normák, értékelések, elvek, eszményképek, tilalmak, a morális hagyományok és az etikett követelményeiben rejlő megismerési momentum nemcsak hogy nem jeleskedik tudományos pontosság tekintetében, de egyáltalán híján van annak". Ugyanakkor Tyitarenko is felhívja a figyelmet arra, hogy ezt Croce, Pareto, sőt Weber is az erkölcsi és a tudományos megismerés antagonizmusaként értelmezi. A valós mozzanat e túláltalánosítása nem mentes ideológiai funkcióktól. Ugyanakkor vitathatatlan, hogy „a világ elsajátításának ez a módja sajátos mód, ahol a megismerés momentuma *alárendelődik* a szabályozó vagy, pontosabb kifejezéssel élve, *értékelő-imperatív* funkciónak".

Ez a körülmény magyarázza, hogy „a morális követelmény történelmi értékét tehát nem egyedül a benne foglaltatott *megismerő momentum helyességén* keresztül kell meghatároznunk, hanem mindenek-

előtt *szabályozó szerepe* alapján, amely vagy *megfelel*, vagy *ellentmond* a haladó történelmi tendenciáknak". A fejlődés itt sem lineáris. Egyrészt kimutatható, hogy a haladó erkölcsi rendszerek őrzik teljesebben az emberi nem pozitív erkölcsi tapasztalatait, másrészt az is dokumentálható, hogy „a reakciós morális követelmények általában éppen az előítéletek, hiedelmek erejére támaszkodnak, hogy felettébb intoleránsak a megismerési szempotból helyes értékek irányában". Ez a megfelelés azonban csak nagyobb történelmi időegységekben mutatható ki. Mert mint Tyitarenko helyesen írja: „A társadalmi környezet elsajátításának morális módja időnként úgy halad előre, hogy közben a társadalmi ismeret fehér foltjait a mindennapi erkölcsi tudat kényszerű, ideiglenes illúzióival tölti be."

Az erkölcsi megismerésnek ily módon — Tyitarenko szavaival — megvannak „a maga *fogalmi-imperatív* és *intuitív-emocionális eszközei*, *amelyek az embert a társadalmi közegben orientálják*, és a megismerési momentumokat is ezekhez az eszközökhöz igazítja (időnként sikeresen, időnként nem). Amikor az ismeret és az illúzió összeütközik a társadalmi pszichológiában, akkor az illúzió vitalitását nemcsak társadalmi és osztályjellegű okok magyarázzák, hanem az, hogy éppen az illúzióban talált igazolásra az érvényben levő általánosan elismert magatartási norma. A magyarázat történelmi formái természetesen megváltoztathatóak (és történelmileg meg is változnak a társadalmi ismeret fejlődése során), de ehhez időre van szükség. Tegyük még hozzá: előfordul, hogy illúziók és előítéletek leplébe burkolt egyik vagy másik morális követelmény idővel elveszíti ezt a leplet, korábbi illuzórikus »magyarázata« feledésbe merül, de szabályozó hatása, az ember magatartására gyakorolt hatása megmarad. (Ehhez azonban általában az szükséges, hogy ezek a követelmények általánosan elismertekké váljanak, majd megrögződjenek a szokásokban és azután az etikettben.)

Az erkölcs a társadalmi közegben való orientáció sajátos eszköze — *választó*, *kommunikatív* és *értékelő-konstruktív* eszköz. Az erkölcsi tudatra jellemző, hogy állandóan kutatja a tettek jegyeinek (szimbólumainak) és az emberek kapcsolatainak érték-normatív tartalmát, hogy hatást gyakorol ennek a tartalomnak a hirtelen felerősödésére, és ezen az alapon jellemző rá a társadalmi kölcsönkapcsolatok értékelése és imperatív »rekonstrukciója«. Az erkölcsi tudat segítségével tudjuk megállapítani a cselekedet és a társadalomban elfogadott érték

közötti összefüggést. Az erkölcsi értékelés sajátos, »orientáló« értékelés, a szükséges magatartási »orientációs pont« a modell válogatása, felkutatása. Az erkölcsi orientáció választó jellege minden »szinten« megnyilvánul: a tudatalatti, az emocionális, a logikai-reflektív szinten egyaránt."

Összegezve elmondható: „A »méltó« cselekedet meghatározása világnézeti koordináták között is végbemehet, a cselekedet társadalmi értékének elméleti-fogalmi megállapítása útján, és az erkölcsi intuíció, az »érzések sajátos logikája« útján is, sőt az erkölcsi érték közvetlen felismerésének útján is."

E folyamatot a társadalmi megismerés más formái kiegészítik, pontosítják, s rendszerré szerveződésük mindig ideológiai közvetítéssel megy végbe. Magasabb absztrakciós síkot jelent az *etikai megismerés*, amely az erkölcsi jelenségek tudományos tanulmányozása. Eredményei mintegy sűrítetten összegződnek az etikai kategóriákban. Az etikai kategóriák — kötelesség, felelősség, lelkiismeret — ezért váltak az erkölcs megismerésének időtálló elemeivé. E kategóriák ugyanakkor az együttélés gyakorlatában *normatív-értékelő* funkciót töltenek be, az emberi cselekvés mércéjéül szolgálnak, közvetlenül a *gyakorlatra irányítottak*. Arisztotelész írja a *Nikomakhoszi etiká*ban: „Ámde ha ezekről a kérdésekről s az erényről, a barátságról és a gyönyörről vázlatosan szóltunk is, vajon azt kell-e hinnünk, hogy ezzel már feladatunk végére jutottunk? Nem inkább az-e az igazság, hogy — mint mondani szokták — a cselekvés kérdésében nem az egyes tettek tudományos-elméleti megismerése a végcél, hanem sokkal inkább az, hogy cselekedjük őket?" Mint láthattuk, az erkölcs egész problematikája a cselekvésbe torkollik: *a tett az erkölcs hordozója, mércéje, valósága*. A tett motivációja nem szűkül le a fogalmi megfontolásokra: a tett tartalmi minőségét *érzelmi* és *akarati* összetevők is meghatározzák. Az embernek másokhoz és önmagához való viszonya érzelmileg színezett és akarati tulajdonságok által közvetített folyamat. Ebből az összefüggésből következik az *erkölcsi érzelmek* és az *erkölcsi tulajdonságok* problematikája.

Gondolatmenetünkből kitetszett, hogy az ember szubjektív jellemzői nem járulékos elemei az erkölcsi viszonyoknak. Az *erkölcsi tudat az objektív és a szubjektív elemek, az erkölcsiség és az erkölcsösség egysége*.

Az ember természetesen minden társadalmi viszony cselekvő alanya de nem minden társadalmi viszonyban játszanak szerepet — legalábbis

e viszonyok lényegét tekintve — az ember szubjektív tulajdonságai. A termelési viszonyok például — jóllehet e valóságos jellegük az árutermelő társadalmakban el van fedve — emberek közötti viszonyok. De *lényegük* megértése szempontjából az emberek *individuális* tulajdonságai másodlagosak: „a személyek gazdasági jellemálarcai — Marx szavaival — csak megszemélyesítései azoknak a gazdasági viszonyoknak, amelyek hordozóiként egymással szembelépnek". Ezzel szemben az erkölcsi viszonylatoknak lényeges, semmivel nem helyettesíthető alkotóelemei az ember szubjektív tulajdonságai. Az emberek közötti kapcsolatok morális mozzanatai az egyének tulajdonságaiban, magatartásában testesülnek meg. Természetesen az erkölcsi viszonylatok is objektív tartalmakat tükröznek. De ezek a tartalmak az ember szubjektív világának, tulajdonságainak közvetítésével realizálódnak. *Az erkölcsi viszony ugyanis — pozitív vagy negatív előjellel — mindig tartalmazza az egyes ember moralitását, még akkor is, ha a moralitás nem tudatos, vagyis az erkölcsi viszony tényleges megítélése szempontjából csak mint feltételezett és a szubjektum hibájából nem realizált lehetőség van jelen.*

A személyiség teljes függetlensége a társadalomtól — öntévesztő illúzió. Ugyanakkor a cselekvő ember bizonyos határok között érvényesülő autonómiája, választási szabadsága az erkölcs létének és kiteljesedésének nélkülözhetetlen feltétele. Az ember morálisan *személyében* és *személyesen felelős* magatartásáért. Nem konvenciókhoz igazodik, hanem értékkel azonosul vagy szembesül. Más szóval: a *moralitás* mércéje szerint — mint Drobnyickij megfogalmazza — „*nem egyszerűen úgy kell cselekednie, »ahogy mindenki cselekszik«*, hanem *»ahogy cselekedni köteles«*". A *morális szabadság* ezért nem a külső feltételek függvénye. Erkölcsi minősége csak annak a tettnek van, amelynek szubjektuma a költő szavaival mondhatja: „az én vezérem bensőmből vezérelt". Az *erkölcsi* követelmény általános érvényessége egy meghatározott közösségben nem azt jelenti — erről később részletesen szólunk —, hogy az embereket külsődleges eszközök igénybevételével, parancsszerűen kötelezik erkölcsi normák betartására: morális cselekvéseket nem lehet jogi vagy katonai kötelemként végrehajtani.

Az erkölcsi szféra tehát igen összetett, az erkölcs *eszmény* is, *tény* is; *norma* is, *ítélet* is; *belső* is, *külső* is; a *szubjektív és objektív mozzanatok dialektikus és komplex egysége*, amelyet csak egy nézőpontból megközelíteni — utalunk az értéketikák és az ún. erkölcsszociológiák kérdésfelvevésére — nem lehet.

Az erkölcsi szféra összetettsége, szerveződésének bonyolultsága több jelentésű. Kapcsolatos a tudati intézmények szerkezeti-funkcionális elrendeződésének fentebb jellemzett többrétűségével, az erkölcsi és a filozófiai, művészeti, jogi, politikai, vallási jelenségek különbözőségével és egymásba való átcsapásával, de jelenti az erkölcsi tudat különböző alkotóelemeinek *rendszerré* — rendszerekké — szerveződését is. E rendszerek kialakulását, átrendeződését, elévülését a *társadalom egészében* végbemenő folyamatok határozzák meg. Kettős értelemben. Egyrészt a mindenkori létező társadalomalakulat szociológiailag körülhatárolható belső tagolódása — rendi, osztály- és rétegstruktúrája, nemzeti-etnikai identitástudata — vagy annak hiánya különböző elvek, ideológiák iránti fogékonyságot alakít ki, s motiválja a társadalmi érintkezés szilárdságát biztosító intézmények erkölcsi szentesítését vagy azok kritikáját. Ugyanakkor — mint azt már Hegel felismerte — létezik egy „időbeli" totalitás is. Hegel ezt a világszellem önmozgásával hozta kapcsolatba. Tétele spekulatív gondolati építmény része, de valóságos összefüggésre utal: az emberi nem, a nemzetek fejlődésében a haladó és a maradi eszmerendszerek, pozitív és negatív erkölcsi értékek meghatározott folytonossága mutatható ki. Ez a folytonosság nem a konkrét társadalomalakulatok, társadalmi csoportok értékrendjét hordozó erkölcsi rendszerek felett vagy azoktól függetlenül érvényesül, hanem azokban vagy azok által. Mert e rendszerek az új történelmi viszonyoknak megfelelően, a társadalmi együttélés új tapasztalatait általánosítva értelmezik át, gyarapítják vagy nyilvánítják — megalapozottan vagy megalapozatlanul — elavultnak az előző korszakok által felhalmozott értékeket, elveket.

Az erkölcs e komplexitása indokolja, hogy — e társadalomelméleti előfeltevésekből kiindulva — részletesebben elemezzük először az erkölcsi norma, az erkölcsi érték természetét, a cselekvő és megítélő tudat néhány sajátosságát, majd az erkölcsi rendszer fogalmát, különös tekintettel az erkölcsi fejlődés folytonosságára és megszakítottságára.

AZ ERKÖLCSI TUDAT NORMATÍV JELLEGE

Mindennapi életünkben számos ösztönös cselekvés tanúi és végrehajtói vagyunk, akart és váratlanul kialakult élethelyzetekben egyaránt. A cselekvés meghatározott típusait a legkülönbözőbb érdekek,

szükségletek, érzelmek, indulatok vezérlik a normáktól függetlenül vagy azok ellenére. Más cselekvésekben — mind a kisebb csoportokban, mind a nagyobb társadalmi egységekben — ugyanakkor a normák manifeszt *magatartásátalakító* hatása is tény.

A normák cselekvésvezérlő szerepe a különféle csoportalakzatokban az ún. csoportdinamikai hatások következtében erősödik fel, és közvetve vagy közvetlenül a csoporton belüli szerepmegosztáson keresztül érvényesül. A *társadalom egészében*, a társadalmi nagycsoportokban a normaértelmezéseket jelképrendszerek, kulturális érintkezési sémák közvetítik. A két tartomány a valóságban nem határolódik el mereven: a csoportnormák a társadalomtól az egyénig, az egyéntől a társadalomig vezető bonyolult rendszerek fontos alkotóelemei.

Normatípusok. A normák tárgya, alaki jellegzetességei

Az egyén társadalmi viselkedését szabályozó normák tárgyukat, alaki jellegzetességeiket, ún. diszpozíciós (rendelkező) és szankciós (jóváhagyó, megerősítő, érvényesítő) elemeiket, azok kombinációit tekintve sokfélék. Közös jellemzőjük, hogy nem az egyes egyén, hanem az *emberek meghatározott csoportja* számára van jelentésük, tehát maguk is társadalmi intézmények. A társadalmi normák meghatározott „vonatkozási keretben": az adott nemzeti társadalomban, osztályban, rétegben vagy társadalmi csoportban *általános érvényű szabályok*. A *társadalmi* normák a magatartási szabályok *elvont, általános alakjai*, általános, elvont magatartásminták.

Szűkítsük a kört; tekintsünk el a társadalmi magatartási normák „lágyabb", képlékenyebb típusaitól — így az illem és etikett írott vagy íratlan szabályaitól —, s korlátozzuk elemzésünket a *jogi* és az *erkölcsi* normákra. Mindkettő *feltétlen* formában fejezi ki a különböző társadalmi integrációk követeléseit: e normák nem egyszerűen képzetek, amelyekhez „hasonul" az ember, hanem meghatározott magatartásokat írnak elő, illetve feltételeznek. Ugyanakkor nem egy meghatározott tevékenység *„tárgyi* eredményének eszmei előlegezései", hanem bennük — Makai Mária megfogalmazását idézve — „e tárgyi tevékenységtől elvonatkoztatva az eredményt kialakító emberi magatartás általánosított tartalma tükröződik vissza". A jogi és az erkölcsi norma közös jellemzője továbbá, hogy elvárásokat: előírásokat, kö-

vetelményeket fogalmaz meg, hogy — Hegel szavaival — *„léttel bírónak* gondol valamit, ami még nem valóságos". A jogi és az erkölcsi normákban — nem *megvalósult*, hanem *megvalósítandó* magatartások összegeződnek elvont tipikusságukban. Közös szerkezeti jellegzetességük ily módon, hogy *Sollen*-t (Legyen-t) fogalmaznak meg.

A jogi normák tartománya természetesen rendkívül tagolt. Nem tekintjük feladatunknak, hogy a szabályozó, jogvédő, jogosító normák különbözőségét és azonosságát, vagy akár alkotóelemeiket érdemben elemezzük. Témánkból következően csak azt a jellegzetességüket kívánjuk kiemelni, hogy a jogi norma kötelező voltát — jóllehet a jogszerű cselekvés nem kizárólagosan a külső kényszerítésen alapszik — meghatározóan a *külső* kényszer lehetősége biztosítja. Nem téveszthetjük ugyanakkor szem elől, hogy a „külső" és „belső" közötti átmenetek vizsgálata — melynek Peschka Vilmos *Az etika vonzásában* című könyvében középponti helyet juttat — a jogi szabályozás specifikumainak pontosabb megismerése szempontjából is nélkülözhetetlen.

A jog szabályainak másik sajátossága, amelyet említenünk kell, az, hogy azokat — legalábbis elvben — egyformán, egyenlően kell alkalmazni mindenkire: egy államban — államkeretben élő társadalomban — csak *egyféle* jogrendszer érvényes.

E jellegzetességek is érzékelhetővé teszik az erkölcsi szabályozásnak a jogitól eltérő sajátosságait. Mert bármilyen árnyaltan jellemezzük is a belső és a külső átmeneteit az emberi magatartás szabályozásában — s később látni fogjuk, hogy ezen átmenetek az erkölcsi norma szerkezete szempontjából milyen jelentősek —, nyilvánvaló, hogy az erkölcsi szabályozás a *belsőre* irányul. Továbbá: bármennyire számolunk is azzal, hogy — Lukács szavaival — „az általános érvényesség irányában ható tendenciával egyidőben" a jogi szférában is megfigyelhetők ellentmondásos folyamatok, tény, hogy a jogi normativitást az osztálytársadalmakban a monolitikusság jellemzi, míg egymásnak ellentmondó vagy eltérő jelentésű erkölcsi normák egyidejű létezése e társadalmakban tény.

Felmerülhet a kérdés, vajon a *belsőre*, az *egyedire* irányultság a dolog természetéből következően nem zárja-e ki az erkölcsösség *normatív* szabályozásának lehetőségét? Más szóval: nem eleve elhibázott-e az erkölcsi követelményt a magatartási szabály elvont, általános alakjaként jellemezni? A kérdés korántsem szónoki, mert az erkölcs egész

tárgyiassági-vonatkozási rendszerét idolumnak, jelentés nélküli agyszüleménynek minősítik azok, akik az etikumot a *moralitásra* korlátozzák. Korántsem véletlen, hogy az etikai relativizmus „bálványrombolásának" kitüntetett tárgya az erkölcsi norma, amely, úgymond, fából vaskarika: erkölcsi lény nem igazíthatja magatartását *külső* szabályokhoz; ez a nyájemberek, a jog ethoszától elvakított alattvalók sajátja.

Etikai norma, morális parancs

Az egyén önmeghatározását elvvé avató modern irányzatoknak J. G. Fichte volt az őse. Felfogásában az erkölcsi törvényhozás „öntörvényhozás". Mint *Az erkölcstan rendszere a tudománytan elvei alapján* című művében írja: „Először, ha egyáltalán már feltételeztük a törvény gondolatát, s az Ént csupán szabad intelligenciaként tekintettük, akkor a törvény *egyáltalán* csak azáltal válik számára törvénnyé, hogy reflektál rá, s szabadon aláveti magát neki, vagyis öntevékenyen mindenféle akarása rendíthetetlen maximájává teszi; s viszont azt, hogy mit követel e törvény minden *különös esetben*, az intelligenciának az ítélőerő lévén kell megtalálnia [...] —, s újólag szabadon kell önmagát az elé a feladat elé állítania, hogy megvalósítsa a megtalált fogalmat. *Ezért az egész morális létezés nem egyéb, mint az eszes lény szakadatlan öntörvényhozása; s ahol megszűnik e törvényhozás, megjelenik az amoralitás. A törvény tartalmát illetően a követelmény semmi egyéb, mint az abszolút önállóság*, s az, hogy az Ént önmagán kívül semmi se határozhassa meg." (Kiemelés tőlem. —*H. T.*)

Fichténél ez az abszolutizált szabadságigény egy racionalista filozófia — tudománytan — talaján fogalmazódik meg.[1] Számos mai értelmezője — éppen a normativitás radikális kiiktatása érdekében — közömbösíti vagy kilúgozza a racionális elemeket, s csak a tiszta szubjektivitást igazoló gondolatait idézi. Ezek valóban előlegezik az önmagát tételező Én egzisztencialista értelmezését, azt az erkölcsfelfogást, amely a tiszta szubjektivitásban oldja fel alany és tárgy, alkotó és megalkotott, tényszerűség és szabadság kettősségét: „*Szabadon* kell cselekednem, vagyis mint tételezett Énnek, intelligenciának meg kell határoznom magam, tehát abszolút önmeghatározásom tudatával megfontoltan és reflektálva kell cselekednem. Csak

így cselekszem mint intelligencia szabadon; ha nem így teszek, *vakon* cselekszem, úgy, ahogyan a véletlen sodor."

Az idézett fichtei gondolatok, úgy tetszhet, megalapozzák korunk relativista morálfilozófusainak normaellenességét. Ha az „egész morális létezés nem egyéb, mint az eszes lény öntörvényhozása", s ha ott, „ahol megszűnik e törvényhozás, megjelenik az amoralitás", ha a törvény tartalmát illetően a követelmény valóban „semmi egyéb, mint az abszolút önállóság s az, hogy az Ént önmagán kívül semmi sem határozza meg", akkor a norma az erkölcs lényegétől idegen képzet. Tovább: ha a jog, miután előírásai elvben mindenkire „egyformán és egyenlő kötelezőségűek", elvonatkoztathat a „szabályozás alanyait és tárgyát alkotó személyek" személyes vonásaitól, ez az elvonatkoztatás az erkölcsi norma esetében, mely a cselekvő személy erkölcsi indítékait kívánja befolyásolni, nyilvánvalóan megengedhetetlen. Ebből következően eltérően a jogtól, amelynek középponti kategóriája az általánosság, az erkölcsi normának „általános, elvont magatartásmintaként" tételezése, úgymond, bensőleg ellentmondásos állítás.

A vázolt tételrendszer azon a feltételezésen alapszik, hogy a morál *bensősége* a morális törvény *egyediségén* alapul. Ezt a feltételezést azonban az erkölcsiség egész története cáfolja. Azt természetesen magunk is sokoldalúan igyekeztünk bizonyítani, hogy a moralitás — az egyén morális szabadsága, az erkölcsi eszmények bensővé tétele, a személyiség erkölcsi minősége — az erkölcs kifejlett alakjának semmivel sem pótolható szerves alkotóeleme; nyilvánvaló, hogy e vonatkozást zárójelben hagyva az erkölcsi norma megkülönböztető jegyeit nem ragadhatjuk meg. De az erkölcs specifikumai nemcsak akkor homályosulnak el, ha a társadalom erkölcsiségét a morális bensőségtől elszakítva vizsgáljuk, hanem akkor is, ha a moralitást függetlenítjük az emberek valóságos létviszonyaitól, konfliktusaitól, a jó és a rossz történelmileg determinált harcaitól. Az erkölcsiség mindkét esetben elszegényedik, mert megszűnik az őt éltető és feltételét képező kölcsönhatás az erkölcs objektív és szubjektív összetevői között, aminek egyaránt feltétele az érvényes erkölcsi követelmények megléte s azok bensővé válása, tehát a külső és a belső dialektikája. A marxista etika normaértelmezésében fontos szerepet játszó tétel nem előzmények nélküli. Hegel az abszolút szellem önmozgását elemezve — tehát egy objektív idealista építmény keretében — vizsgálta az átmenetet a mo-

ralitásból az erkölcsiségbe. E szellemi építménynek szerves alkotóeleme az a feltételezés is, hogy „mivel az erkölcsi meghatározások alkotják a szabadság fogalmát, ezért a szubsztancialitást vagyis az egyének általános lényegét jelentik, s az egyének csak mint valami akcidentális viszonylanak hozzá". Továbbá: „Az egyén léte közömbös az objektív erkölcsiségnek; ez egyedül a maradandó és az a hatalom, amely irányítja az egyének életét." E hegeli tételek — amelyek kétértelműségeket is tartalmaznak — számos vonatkozásban megkérdőjelezhetők. Felfogásunk szerint az objektív erkölcsiség nem „egyedüli és maradandó hatalom, amely az egyének életét irányítja", s az egyén léte sem közömbös az objektív erkölcsiség szempontjából. De e konstrukció keretei között — részben e konstrukció ellenére — Hegel olyan *valóságos* összefüggéseket érzékeltet zseniálisan, amelyek az erkölcsi norma természete szempontjából is meghatározó jelentőségűek. „Mind a két elv [...] az elvont jó csakúgy, mint a lelkiismeret — írja *A jogfilozófia alapvonalai*ban —, híján van ellentétének: az elvont jó elillan valami teljesen erőtlenné, amelybe bevihetek minden tartalmat, s a szellem szubjektivitása nem kevésbé tartalmatlanná lesz, mert hiányzik az objektív jelentése." Milyen alakzatban oldható föl „elvont általánosságuk", „negativitásuk"? A „szubjektív és az objektív magán- és magáértvaló jó egysége az *erkölcsiség* s benne" — rendszerének logikájával összhangban — „a fogalom szerint megtörtént a megbékélés".

Az „objektív erkölcsi, amely az elvont jó helyébe lép", Hegel értelmezésében „a szubsztancia, amelyet a szubjektivitás mint *végtelen forma* tesz *konkréttá*. A szubsztancia tehát *különbségeket* tételez magában, amelyeket így a fogalom határoz meg. Ezzel az erkölcsi szilárd *tartalmat* kap, amely magáértvalóan szükségszerű, s a szubjektív vélekedésen és tetszésen felülemelkedve fennáll. Ezek a különbségek a *magán- és magáértvaló törvények* és *intézmények*."

A konstruált elv, mely szerint az „objektív erkölcsi" olyan szubsztancialitás, amelyet a *fogalom* meghatároz, újra és újra visszatér Hegel gondolatmenetében, de e nyilvánvalóan idealista konstrukció segítségével azt a valós összefüggést érzékelteti, hogy az erkölcsi csak akkor kap szilárd tartalmakat, ha képes magába ötvözni az objektív vonatkozásokat. „Az erkölcsiség egészében megvan mind az objektív, mind a szubjektív mozzanat: mind a kettő azonban az erkölcsiség formája csupán. A jó itt szubsztancia, azaz az objektívnak megtelítése a szubjektivitással."

Hegel a moralitást akcidenciának minősíti, s az objektív erkölcsiséget úgy jellemzi, mint amely „egyedüli és maradandó hatalomként" irányítja az egyének létét. Ha az erkölccsel kapcsolatos érdemi mondanivalója — mint azt romantikus értelmezői állítják — valóban erre korlátozódna, elmélete nem szolgálhatna kiindulópontul a külső és a belső bonyolult dialektikájának megértéséhez. Elmélete azonban e vonatkozásban is gazdagabb. „Mivel az ember azt akarja — írja a moralitásról —, hogy önmeghatározása szerint ítéljék meg, azért e vonatkozásban szabad, akárhogy állunk is a külső meghatározásokkal. Az ember e meggyőződésébe magába nem lehet betörni; azt nem lehet erőltetni, s a morális akarat ennélfogva megközelíthetetlen. Az ember értékét belső cselekedete szerint becsülik, s így a morális álláspont a magáértvaló szabadság." „A morális álláspont tehát a maga alakjában a *szubjektív akarat joga*. E jog szerint az akarat csak annyiban *ismer el* valamit és *maga* is valami, amennyiben ez az *övé* s ő benne valami szubjektív a maga számára."

Hegel tehát nem tagadja az *akarat önmeghatározását*; a moralitás lényegi jegyének tekinti. Vallja továbbá: „Az akarat szubjektivitásának ez az egész meghatározása ismét egy egész, amelynek mint szubjektivitásnak kell hogy objektivitása is legyen." Mert felfogása szerint „csak a szubjektumon valósulhat meg a szabadság, mert a szubjektum az igazi anyag ehhez a megvalósuláshoz". Ennyiben álláspontja, úgy tetszhet, a Fichtéével azonos. Hegelnél azonban *az akarat önmeghatározásából nem következik, hogy az erkölcsi törvényhozás: öntörvényhozás.* Ellenkezőleg. Az „akaratnak ez a létezése, amelyet szubjektivitásnak neveztünk, különbözik a magán- és magáértvaló akarattól. A puszta szubjektivitásnak ettől a másik egyoldalúságától ugyanis meg kell szabadulnia az akaratnak, hogy magán- és magáértvaló akarattá váljék." Hegel éppen annak hangsúlyozását tartja lényegesnek, hogy „a tiszta akarat számára a morális még nincs az immorális ellentéteként meghatározva".

A *szubjektivitás* Hegel értelmezésében „nemcsak maga formális, hanem mint az akarat végtelen önmeghatározása az akaratnak általában *formai* mozzanata. Mivel ez ebben az első jelentkezésében az egyes akaraton még nincs azonosként tételezve az akarat fogalmával, azért a morális álláspont a *viszony* és a *kellés* [Sollen] vagy *követelmény* álláspontja." A szubjektivitás vagy az akarat különbsége tehát tartalmazza „a meghatározást az objektivitással mint *külső* létezéssel

szemben", ezért *e viszony a tudat szintjére emeli a cselekvést:* tudatosul az akarat *különbsége* és *végessége*. Ebből következően: „Az önmeghatározást a moralitásban mint a tiszta nyugtalanságot és tevékenységet kell gondolni, amely nem tud még eljutni ahhoz: *mi van*. Az akarat csak az erkölcsiségben azonos az akarat fogalmával, s csak ezt bírja tartalmául. A morálban az akarat még ahhoz viszonyul, ami magánvaló, ez tehát a különbség álláspontja, s ennek az álláspontnak folyamata a szubjektív akarat azonosítása annak fogalmával. A kellést, amely tehát még a moralitásban van, csak az erkölcsiségben érjük el, ez a más pedig, amely viszonyban áll a szubjektív akarathoz, kettős valami: először is a fogalom szubsztanciális mozzanata, másodszor a külső létező. Ha a *jó* tételezve volna is a szubjektív akaratban, ezzel még nem volna végrehajtva."

Hegel értelmezésében a szabadságnak és az akaratnak ez a magával való azonossága ezt jelenti: „A tartalom mint az *enyém* úgy van számomra meghatározva, hogy azonosságában nemcsak mint *belső* célom szubjektivitásomat *tartalmazza számomra*, hanem annyiban is, hogy megkapta a *külső objektivitást*." Ily módon — s ez bizonyítja, hogy a *moralitás* e rendszer szerves alkotóeleme —: „A szubjektív vagy morális akarat tartalmának sajátos rendeltetése van: ugyanis, ha elérte is az objektivitás formáját, mégis *mindig tartalmaznia kell szubjektivitásomat, s a tett csak akkor legyen érvényes, ha belsőleg tőlem meghatározott, az én eltökéltségem, az én szándékom volt*." (Kiemelés tőlem. — *H. T.*)

„A szubjektív akarat tehát *viszonyban* áll a jóhoz, mégpedig abban a viszonyban, hogy a jó *kell* hogy szubsztanciája legyen a szubjektív akaratnak, hogy ez a maga céljává tegye és megvalósítsa a jót, — a jó viszont csak a szubjektív akaratban találja meg a közvetítést, amelynek révén a valóságba lép."

„A *szubjektív akarat joga*, hogy azt, amit érvényesnek kell elismernie, *belássa mint jót*, s hogy egy cselekedetet mint a külső objektivitásba lépő célt jogosnak vagy jogtalannak, jónak vagy rossznak, törvényesnek vagy törvénytelennek tudják be neki aszerint, hogy mennyire *ismerte* értékét ebben az objektivitásban."

Ily módon az erkölcsi Legyen-ek — vagyis mindazon eszmék, kategóriák, amelyek normatív tartalmat közvetítenek, illetve azok a szabályok, amelyek kifejezett formában fogalmaznak meg erkölcsi véleményeket — *objektív külső* meghatározásokat tükröznek. „Az igaz

lelkiismeret az az érzület, hogy azt akarjuk, ami *magán- és magáértvalósága szerint* jó. Ennélfogva szilárd alapelvei vannak; ezek pedig a magáértvalóan objektív meghatározások és kötelességek. Ettől a tartalmától, az igazságtól való különbségében a lelkiismeret csak a *formális oldala* az akarat tevékenységének; az akaratnak mint *ennek* az akaratnak nincsen sajátos tartalma."

Mintegy az egész gondolatkör summázataként e tételhez kapcsolódóan állapítja meg Hegel: „De ezen alapelvek és kötelességek objektív rendszere s a szubjektív tudás egyesülése ama rendszerrel csak az erkölcsiség álláspontján jelenik meg."

Az *erkölcsiség* fogalma — Hegel rendszerének logikájából következően — ily módon két elvont szélsőség, „az elvont jog" és a „tiszta moralitás" egyesítéseként született meg. E fogalom és az egész idézett hegeli gondolatmenet mégis termékeny kiindulópontul szolgál ahhoz, hogy meghaladjuk azt a hamis dualizmust, amely a norma általánosságának és az erkölcsi személyiség önmeghatározásának alakjában szembeállítja a külsőt és a belsőt, a társadalmi és az egyéni tudatot, a legalitást — normakövetést — és a moralitást.

A hegeli gondolatok érvényességét a jogi, illetve az etikai normák sajátosságai szempontjából bizonyítja Peschka Vilmos említett könyvében. Elemezve a *morál*, a *jog* és az *etikum* viszonyát, illetve olyan kategóriák, mint a vétkesség, gondatlanság szerepét a jogi szabályozásban, megállapítja: „a jognak vannak olyan szabályozási területei, ahol — eltérő társadalmi, politikai és ideológiai feltételek mellett — a jog a cselekedet megítélésénél figyelembe veszi annak belső oldalát (szándék, motívum, bűnösség stb.). Az sem lehet kétséges, hogy ezek a bensőséges mozzanatok, kiváltképpen a bűnösség, a vétkesség, a gondatlanság, a motívumok stb. mindenekelőtt morális kategóriák, ami azt jelenti, hogy alapvetően a moralitás terén játszanak szerepet. Első pillanatban meglepő talán, hogy bizonyos jogi szabályozásokban (elsősorban a büntetőjogban és a jogi felelősség terén) ezek a morális kategóriák megjelennek, sőt olykor úgy tűnik, a jogi szabályozást uralják, annak magvát alkotják. Hogy a cselekedetnek ezek a belső mozzanatai a jogi szabályozásnak döntően a magatartás külsődlegességére irányultságát nem érintik, arról volt szó. Továbbra sem világos azonban, hogy miként hatolnak ezek a kimondottan morális kategóriák a jogba."

Az említett morális kategóriák, folytatja elemzését Peschka, a

jogba átkerülve meghatározott átalakuláson mennek keresztül. Így például „a morális vétkességben kifejeződő »tőle elvárhatóság«-nak a jogban olyan a jelentkezése, hogy az társadalmi, általános (például jó családapa, kereskedő stb.) vagy legalábbis különös (az adott helyzetben általában elvárható) elvárhatóságként fogalmazódik meg, tehát nem az egyén, hanem az osztály, a réteg, a társadalom, bizonyos foglalkozási kör, helyzetek stb. határozzák meg a vétkesség mértékét [...]"

A szerző szellemesen érzékelteti: a hagyományos jogi, illetve morálfilozófusi megközelítés esetén a morális vétkesség fogalmának használata nem „rendeltetésszerű". „Mert az egyedire méretezett morális fogalmak és kategóriák a jogban a különösség és az általános szintjén fogalmazódnak meg. Mit is tudna kezdeni a jog, amelynek döntő kategóriája az általánosság, a moralitásnak az individuumra, az egyedire koncentráló fogalmaival. Ahhoz, hogy a cselekedet belső mozzanatait átfogó ezen morális kategóriák a jogban is kifejthessék hatásukat, tehát egy olyan szférában, amely döntően a külsődlegességre irányul és ebben az értelemben objektív, e külső tárgyiassághoz közelítvén el kell veszíteniök másik alapvető sajátosságukat, egyediségüket s közelíteniök kell a jogban hegemón általánossághoz."

Peschka tudatosan azért élezi ki az ellentétet, hogy kitapinthatóbbá tegye az említett megközelítések egyoldalúságát, egyidejűleg dokumentálva: az erkölcs is közvetíthet általános vagy különös követelményeket, de ennek feltétele, hogy kilépjen a moralitás köréből. „Az, hogy a jogi szabályozás a cselekedet bensőségét is értékelje, azzal jár, hogy a belső mozzanatokat eddig döntően figyelembe vevő *morális kategóriák egyedisége különössé, általánossá* változik. Mindez azonban nem morál és jog közvetlen kapcsolatában, érintkezésében megy végbe. A morál egyedisége és benne a bensőség túlsúlya ebben az elvontságában annyira távol van a jog hasonlóképpen absztrakt általánosságától és a külsődlegességre irányultságától, hogy ezek közvetlenül nem hozhatók egymással kölcsönös relációba. Itt viszont Hegel — már többször idézett — oly fontos felismerésére kell emlékeztetni, nevezetesen arra, hogy a morál és a jog között az *etikum a közvetítő különösség*. Ha közelebbről szemügyre vesszük, azonnal kiderül, hogy a cselekedet belső mozzanatait a jogban kifejező és értékelő kategóriák tartalmukat tekintve *nem* is *morálisak, hanem etikaiak, erkölcsiek*. A cselekedet belső mozzanatait kifejező és reguláló

morális kategóriák egyedisége és szubjektivitása ugyanis már az etikum szférájában átalakul: egyfelől különössé, másfelől a szubjektívnak és az objektívnak meghatározott egységévé válik." (Kiemelések tőlem. — *H. T.*)

Ily módon az erkölcsösségben a cselekedetet — s ez az erkölcsi normativitás szerkezeti jellemzői és hatásmechanizmusa szempontjából is jelentős — „nem kizárólag a magatartás belső mozzanatai, kiváltképpen nem az egyénre korlátozott bensősége határozza meg, hanem a belső és a külső összhangja, aminek csak további következménye és kifejeződése a *belsőt kifejező morál és a külsőt meghatározó erkölcsi normák* (kiemelés tőlem. — *H. T.*) kapcsolata. Az erkölcsi (jogi) normák szerepe, valamint az egyéni szférából a társadalmiba áthelyeződés az eddig kizárólagos és tiszta morális kategóriákat egyfelől társadalmasítják, másfelől általánosítják. Így már az erkölcsi bűnösség, vétkesség, gondosság mértéke sem az individuumban, hanem valamiféle társadalmi (család, csoport, réteg stb.) zsinórmértékben van. A morális kategóriák alárendelődnek az erkölcsi törvényeknek s így feloldódnak az etikumban." A vétkesség, szándék, bűnösség mérlegelése során a „morális kategóriáknak ez az etikumban átalakult, tartalmában különössé vált formája, alakja nyomul be a jogi szabályozásba, amikor a jog bizonyos vonatkozásokban a cselekedet belső mozzanatait is figyelembe venni és értékelni kívánja".

Muszáj és Legyen.
A „Legyen-szerkezet" sajátosságai

Logikai szerkezetét tekintve az erkölcsi norma szabályelemeket tartalmazó *elvont magatartásminta*, amely — hasonlóan más társadalmi normákhoz — az elvárásokat *feltétlen* formában fejezi ki. De — mint Peschka Vilmos nemcsak az erkölcsi, hanem a jogi normákra vonatkozólag is helyesen hangsúlyozza — noha e normák a kötelezettségeket feltétlen formában fejezik ki, de a szükségszerűség, amelyet közvetítenek, nem objektív kauzalitáson alapul: Legyen-t, nem pedig elháríthatatlan, objektív természeti-társadalmi törvényekkel kapcsolatos kötelező szabályt közvetítenek.

A magunk részéről megalapozottnak tartjuk Peschka álláspontját, aki szerint e vonatkozásban rokon az erkölcsi, a szokás- és a jogi

normák természete. Mert e normák (szabályok) „belső felépítése két teleologikus, illetve kauzális láncolat egybefonódását mutatja, míg a természeti és a társadalmi szükségszerűség kauzalitására épülő követelmények Müssenje csupán egyirányú teleológiát, illetve kauzalitást feltételez. Az erkölcsi és a jogi normákban előírt, megkövetelt emberi magatartás elmaradása — más szóval e normák megsértése — nem pusztán azzal jár, hogy ezen emberi magatartások mint okok okozata, eredménye nem következik be (első teleologikus és ennek nyomán beinduló kauzális láncolat), hanem azzal is, hogy még egy teleologikus, illetve kauzális viszony is megvalósul." A jogi norma megsértése természetesen más jellegű következményekkel jár, mint az erkölcsi normáé; a szankciók rendszere és jellege is eltérő. De mindkét norma alapja az ítéletnek, amely az előírt magatartás *nem teljesítését* minősíti. Mint Peschka írja: az erkölcsi és jogi norma ily módon „az emberi magatartásnak és eredményének realizálódását, az *oknak*, a magatartásnak *célként* való sajátos kiemelésével nem bízza csupán a kauzális összefüggést megfordító célszerűség »törvényként meghatározó« kényszerére. A normák a létben megnyilvánuló kauzális kapcsolatot figyelembe véve, sőt annak megvalósulását elősegítve és biztosítva, a kauzális összefüggésnek okként szereplő tagját, az *emberi magatartást* teszik közvetlenül céllá, melynek megvalósulását itt nem eredményének, okozatának mint célnak »törvényként meghatározó« ereje, hanem a *magatartáshoz mint célként megjelenő okhoz fűzött további következmény*, tehát egy másik teleologikus, illetve kauzális sor eredménye biztosítja." (Kiemelések tőlem. — *H. T.*)

Peschka a nemzetközi jogfilozófiai irodalomban úttörőnek tekinthető monografikus írásaiban — *A modern jogfilozófia alapproblémái*, *Jog és filozófia* — e szerkezetet „Sollen-struktúraként" jellemzi. Ennek fontos jellemzője, hogy „a célként tételezett emberi magatartás, mind a ki nem mondott (objektíve hozzákapcsolódó), mind a kifejezetten hozzáfűzött következménye, csak *nem valóságosként*, nem létezőként, csak »*léttel bírónak gondoltként*« fejeződik ki". Hegel fentebb idézett gondolatait eredetien alkalmazva ugyanakkor hozzáteszi: „míg a norma céljaként rövidítetten kifejezett, kauzális összefüggés *már* a Sollen-struktúrájú objektiváció (norma) kialakulását *megelőzően létezik* (magatartás és eredménye), s csupán ebben az objektivációban jelenik meg a jövőre nézve eszmeileg előlegezetten, addig a norma céljaként megfogalmazott ok (emberi magatartás) és a Sollen-struktú-

rában (másik teleologikus-kauzális sor) hozzáfűzött, kilátásba helyezett következmény közötti kauzális kapcsolat *csak* a Sollen-struktúrájú objektivációban (norma) történt *eszmei előlegezést követően* jelenik meg a valóságban". (Kiemelés tőlem. — *H. T.*)

Az erkölcsi és a jogi norma Legyen-je tehát abban különbözik az objektív természeti és társadalmi törvényszerűségekből fakadó, *Muszáj* jellegű követelményektől, hogy itt egyfelől „két teleologikus, illetve kauzális sor összefonódásáról van szó, másfelől olyan következmények kilátásba helyezéséről és bekövetkezéséről, amelyek az objektív folyamatokból nem következnek, mesterségesek, eszmeileg kimunkáltak, minek folytán a folyamatok és a mozzanatok objektív jellege feloldódik, hiszen kimondottan *szubjektív, eszmei, ideológiai jelenséggel*, objektivációval [...] állunk szemben". (Kiemelés tőlem. — *H. T.*) A *Müssen* és a *Sollen* idézett értelmezése — mint a szerző is hangsúlyozza — nemcsak a hazai jogi és etikai irodalomban hagyományosnak tekinthető értelmezéstől tér el, de a klasszikus német filozófia hagyományait folytató nemzetközi vonulatoktól is. E megközelítésekben ugyanis a jogi normák a *Müssen* tartományába tartoznak, s a *Sollen*-t kizárólag a morális, tehát *belső* követelményekkel kapcsolatban használják.

Szóltunk arról, hogy az erkölcs nem korlátozódik a moralitásra, hogy a belső — az erkölcsösség — s a külső — az erkölcsiség — sajátos, egymással kölcsönhatásban álló, de viszonylagos autonómiával rendelkező alkotóelemei az erkölcsi tudatnak. Ilyen értelemben nemcsak a jogi, de az erkölcsi normák is elhatárolhatók a morális, a *belső* parancstól. E különbségeket — Lukács gondolatát eredeti módon alkalmazva — Peschka is érzékelteti. Eszerint míg a jogi és erkölcsi normák Legyen-jében „másodlagos teleológiáról, tehát olyan teleológiai tételezésről van szó, amely »egy más ember (vagy emberek) tudatának meghatározott irányban történő befolyásolására törekszik«", addig a morális belső Legyen önmagunkkal szemben támasztott követelmény. „A morális belső legyen teleológiájában a normatív objektivációk Sollen-struktúrájában kifejeződő teleológiától való jelentős eltérés [...] kétségkívül az ilyen morális, belső Sollen szubjektív jellegére utal, a legyen-struktúrájú normák objektivációival szemben. Ugyancsak a tárgyiasságban és a szubjektivitás fokában való eltérés okozza, hogy ha fel is fedezhető a morális belső Sollenben is bizonyos mértékben az, hogy nem egy, hanem két teleologikus (kauzális)

láncolat fonódik egybe, itt ez az összefonódás a szubjektív jelleg folytán annyira teljes, hogy nagyon nehezen megkülönböztethető."

Hegelnél — mint láthattuk — a Legyen, amíg a moralitásban van, nem teljes értékű, *csak az erkölcsiségben tud megvalósulni.* Mert „ha a *jó* tételezve is volna a szubjektív akaratban, ezzel még nem volna végrehajtva". Peschka értelmezésében — s ez fontos mozzanat — a belső Legyen meg nem valósulása *is* kiválthatja a „második kauzális sor beindulását". Olyan szubjektív elhatározásokra kell gondolnunk, amelyeket a morális tudat előlegez, de amelyeket nem realizáltunk. Ez esetben beszélünk az önmagunkkal szemben támasztott követelmény meghiúsulásának *morális következményeiről.* „Csakhogy ez a második teleologikus, illetve kauzális láncolat nem *objektivált*, hanem pusztán a szubjektumon belül, annak tudatában, lelkiismeretében játszódik le (szemrehányás önmagának, lelkiismeretfurdalás, kínzó kétségek stb.)." Mindez természetesen csak modellszerűen igaz, mert ilyen aktusra, „ebben a szubjektív tisztaságában erre sohasem vagy egészen kivételesen kerül csak sor". A „belső morális Legyen" a *külső normák bensővé tett alakja*, s aktuálisan is kapcsolatban áll — igenlőleg vagy tagadólag — a külső normák hasonlóan Legyen-szerkezetű követelményeivel. Könyvünk első részében Szókratész példáján igyekeztünk megmutatni, hogy az erkölcsi normák hatása a moralitásra mindenképpen megmutatkozik — ha másképp nem, ezek tagadásában.

Mert a „tisztán morális Legyen" látszólagos bensősége is legtöbbször azon alapszik, hogy az szemben áll a társadalomban uralkodó erkölcsiséggel (etikum) vagy legalitással (jog). A görög polisz válságfolyamatait jellemezve szóltunk e jelenségről. „Mint általánosabb történeti alakulat (Szókratésznél, a sztoikusoknál stb.) — írja Hegel — az az irány, hogy az ember *befelé*, magában keresse s magából tudja és határozza meg, mi helyes és jó, olyan korszakokban jelenik meg, amikor az, ami mint a helyes és jó érvényes a valóságban és erkölcsben, a jobb akaratot nem tudja kielégíteni. Ha a szabadság létező világa hűtlen lett a jobb akarathoz, akkor ez nem találja meg magát többé az érvényes kötelességekben, s rajta kell lennie, hogy csak az eszmei bensőségben találja meg a valóságban elvesztett harmóniát." De a *fennálló* tagadása is az érvényes értékek — igaz, negatív — „bensővé tételén" alapszik, vagy egy *új* normarendszer, új erkölcsi rend objektív szükségletének a kifejezője.

Mindezen összefüggéseket figyelembe véve megalapozottnak tartjuk Peschka javaslatát: „megfontolandó, hogy talán a jelenségeket jobban kifejező a természet-társadalmi törvényszerűség objektív követelményeinek jellegét Müssenként (muszájként), az objektivált normatív-teleologikus struktúrát [a jogi és az erkölcsi normákat] külső Sollenként (legyenként), a szubjektív belső követeléseket pedig belső Sollenként (legyenként) megjelölni". Világos, hogy itt „nem pusztán terminológiai, hanem a jog [és, tegyük hozzá, az erkölcs] társadalomontológiáját érintő kategoriális kérdésről van szó".

Ugyanakkor nem hagyható figyelmen kívül — más összefüggésben erre Peschka is utal —, hogy a jogi normában más hangsúllyal, indokoltsággal, következménnyel van jelen a *köteles* elem; a jogi norma egyértelműbben a követendő szabályra figyelmeztet. A jog szankciórendszere e jelleget felerősíti.

Természetesen az erkölcsi norma „Sollen-struktúrája" nem jelenti a *Legyen* és a *norma* azonosítását.

Husserl írta le a normák logikai szerkezetét először oly módon, hogy abból kitetszik: minden normatív tétel — így például az „A legyen B" követelés — magában foglal egy teoretikus feltételezést is: csak annak az A-nak, amely B, van C tulajdonsága, illetve: „A, amely nem B, rossz A." Husserl értelmezésében e valós szerkezeti összefüggés a normafogalom olyan kitágításának az alapjául szolgál, amelynek eredményeképpen *minden* eszményi szabály normának minősíthető. A tudományos-logikai gondolkodásban ez a kitágítás bizonnyal indokolt, a magatartási, közelebbről az *erkölcsi* normák esetében viszont a normák magatartásszabályozó jellegét halványítja el.

„Eszményi" és „normatív" Legyen. Parancs, tanács, ajánlás, tilalom

Az *„eszményi szabályok"* és az *„empirikus normák"* megkülönböztetése az erkölcsi szférában megítélésünk szerint ugyanúgy nélkülözhetetlen, mint kölcsönös feltételezettségük bizonyítása. Husserl fontos sajátosságra figyelmeztet, hangsúlyozva: „minden normatív tétel feltételez valamilyen fajta értékviszonyt", mert az empirikus normák erkölcsi tartalmassága valóban értékviszonyokon alapul, mint ahogy az is bizonyos, hogy az eszményi szabályoknak is van meghatározott

normativitásuk. Az eszményi szabályokban megfogalmazott Legyen tartalma azonban nem korlátozható a normativitásra. Minden eszményi Legyen alapjául szolgálhat az emberi cselekedetek erkölcsi megítélésének, de *nem minden eszményi Legyen normatív.*

Husserlnek az eszményi szabály normatív jellegét bizonyító példái között szerepel a következő formula: „Az egyenlő oldalú háromszögnek egyenlő szögűnek *kell* lennie". Az eszményi Legyen vitathatatlanul jelen van e tételben, annak immanens tartalma. De a tétel — felfogásunk szerint — nem normatív. A norma — s legegyértelműbben az erkölcsi norma — szubjektuma ugyanis mindig az *ember*. Ezért vitatandó a normafogalom olyan kitágítása, amelynek eredményeként a szubjektumok osztályába más létezők is bekerülnek.

Az „*eszményi*" és a „*normatív*" *Legyen* megkülönböztetése Scheler etikájának fontos eleme. Az ő értelmezésében az „eszményi Legyen" olyan „értéken alapszik, amelyet valamilyen *lehetséges* valóságos lét felől" tekintünk, míg a normatív Legyen, a „kötelesség Legyen-je" az, amelyet „ezenkívül még egy lehetséges, s a Legyen tartalmát megvalósító akarással kapcsolatban szemlélünk". Az előbbire példa az az állítás, hogy „Jogtalanságnak nem szabad lennie", az utóbbira pedig, hogy „Nem tehetsz igazságtalanságot". E példából is érzékelhető, hogy a normatív Legyen „egyúttal valamilyen törekvésre irányuló követelés vagy parancs is". Mint írja: „Ahol »kötelességről« vagy »normáról« beszélünk, ott nem az »eszményi« Legyen-re gondolunk, hanem már valamilyen *imperatívusszá történt* specifikálódására."

Scheler a Legyen-ek különbözőségére és kölcsönös feltételezettségére egyaránt figyelmeztet. „[...] minden kötelesség *egyben* valamely akarati aktus eszményi lenni-kellése is. Ha adva van valamilyen eszményi Legyen-tartalom, és ez valamilyen törekvésre vonatkozik, akkor belőle e törekvésre követelés *irányul.*" Felfogásában e „követelés átélése [...] nem maga az eszményi Legyen" — az értékszféra objektív, az eszményi Legyen maga is értéket közvetít, pontosabban sajátos átmenet a „létező és nem létező tartalmak között" —, „hanem annak következménye". „Ez a követelés válik [...] *nyomatékossá* akár a kötelességtudat belső parancsa, akár olyan kívülről származó aktusok révén, mint a »parancs« és »tanács«, illetve a »tanácsolás« vagy »ajánlás«."

Az eszményi Legyen-ből az egyén önmaga számára megfogalmaz-

hat kötelezettségeket, de az erkölcsi norma kívülről is regulálhatja a cselekedeteket. Az erkölcsi norma — a normatív Legyen — ebben az értelemben Scheler felfogásában is a *magatartás külső befolyásolásának* eszköze. A külső befolyásolásnak, a normatív hatásnak nem kizárólagos formája a parancs, a követelésként átélt imperatívusz. Scheler elemzése e hatásmechanizmusok elkülönítése szempontjából is tanulságokat kínál.

„Így és így »kell« viselkedned — ez a sajátos forma különböző aktusokat fejezhet ki. Bizonyos körülmények között (akkor azonban nyelvileg nem megfelelő módon) tartalmaz*hatja* annak puszta közlését, hogy a beszélő azt akarja, hogy a másik ember ezt tegye. A megfelelő kifejezési mód azonban ez volna: »Közlöm veled, hogy azt akarom, hogy ezt tedd.« Ez a forma azonban közönségesen két dolgot jelent: egyrészt azt az *állítást*, hogy a másik ember ilyen cselekedete megfelel valamilyen eszményi *Legyen követelésének*, másrészt pedig a rábeszélő akaratának közvetlen kifejezését és tudtul adását, amely azt tartalmazza, hogy a másik ember, aki meghallgatja ezt a követelést, meghatározott módon cselekedjék. Legszigorúbban véve ilyen értelemmel csak a *tekintély parancsai* rendelkeznek.

A »parancs« tehát *sohasem* pusztán annak közlése, hogy a parancsadó ezt vagy azt akarja, hanem önálló aktus, amelynek révén közvetlenül, és az említett »közlés« nélkül *hat* a parancsoló a másik ember akarati és hatalmi szférájára. Ezért a parancs mindennél élesebb formája az, amelyben nyelvileg egyáltalán nem vesszük tekintetbe az idegen akarat létezését — például ez a forma: »ezt teszed« (»szuggesztív parancs«)."

A *valódi* parancsoktól Scheler megkülönbözteti a „*pedagógiai parancsokat*", mert felfogása szerint „az az aktus, amely a pedagógiai parancsnak alapjául szolgál, csupán *tanács*". Ennek „lényege a következő forma: »számodra a legjobb, ha azt teszed, és én azt akarom, hogy a számodra legjobbat tedd«." A *tömegnevelés* is lényegileg ilyen pedagógiai „látszatparancson" alapszik; közvetlen célként nem azt tűzi maga elé, ami jó az egyén szempontjából, hanem tartalma, célkitűzései „az ember *tipikus* fejlődésmenetéhez kapcsolódnak".

„Más a helyzet a valódi és közvetlenül ilyenként jelentkező tanáccsal, amelyen belül különbséget teszek a »baráti tanács« és a »tekintély« tanácsa között (például az »egyházi tekintély evangéliumi tanácsai«). A baráti tanács közvetlenül az egyént veszi célba: annak

közlése, amit ezen *egyén* számára meghatározott esetben a legjobbnak tartunk, *valamint* akaratunknak az az ehhez kapcsolódó megnyilvánulása, hogy ezt a legjobbat válassza. A második esetben a tanácsok meghatározott *embertípusokhoz* szólnak. Ezek a típusok azonban nem »határozhatók meg«, még kevésbé *jelölheti* meg a tekintély azokat az egyéneket, akikhez a tanácsok szólnak; *minden egyes ember dolga*, hogy elgondolkodjék arról, vajon ő maga is ahhoz a »típushoz« tartozik-e, amelynek a tanácsok szólnak, vagyis »hivatott-e« követni e tanácsokat vagy nem. Ennélfogva előfordulhat, hogy ha egy arra nem hivatott ember követ ilyenfajta tanácsokat, akkor rosszabbul cselekszik, mintha nem követte volna őket. A »tanácsban« azonban még mindig rejlik *akaratnyilvánulás;* nem *puszta* közlése annak, hogy eszményi esetben mit kell tennie a másiknak."

A *tanácstól* Scheler éppen ezen az alapon különbözteti meg az erkölcsi *tanácsolást*, amely csak segédkezet nyújt annak erkölcsi megismeréséhez, hogy „mi legyen és mi ne legyen", de *nem akaratmegnyilvánulás*. „Az *»ajánlás«* annak puszta közlése, hogy mit tartunk lenni-kellőnek egy másik ember számára; nem jár vele sem akaratmegnyilvánítás, sem pedig a másik ember erkölcsi megismerésében való közvetlen segédkezés."

„Ezektől az aktusoktól végül teljesen külön kell választanunk a puszta »javaslatot«, amely egyáltalán nem vonatkozik valamilyen lenni-kellőre, hanem csupán egy *lenni-kellő* megvalósításának *technikájára*."

Az ideális Legyen tehát sokféle közvetítéssel válik a *cselekvés indítékává*. A tanács, az ajánlás azonban nem norma. „Az ideális Legyen, például a »jónak lennie kell«, akkor válik követeléssé (normává), ha tartalmát egyúttal lehetséges megvalósulása tekintetében a törekvésen keresztül éljük át." Scheler feltételezése szerint annak, hogy „az ideális Legyen egy akarattal szemben követeléssé váljék, mindig *előfeltétele* valamilyen *parancs*, szegeződjék az szembe az akarattal akár valamely tekintély, akár a hagyomány közvetítésével".

Scheler e szempontból jelentőséget tulajdonít annak, hogy az erkölcsi normák eredete a *tilalmakhoz* kapcsolódik. Mint írja: „Ahogy már az ideális Legyen-nek is a természetében rejlik, hogy csak ott lehet Legyen-ről beszélni, ahol az érték nem létezőként van adva, úgy mindenfajta *imperatívuszhoz* is hozzátartozik, hogy mindig olyan érték tételezésére irányul, amelyre a törekvés eredeti intencióját te-

kintve már nem vonatkozik. Ellenkező esetben nincs *értelme* »kötelességről«, »normáról« és »imperatívuszról« beszélni. A korábbi fejtegetések alapján azonban ez annyit jelent, hogy minden imperatív tétel alapja valamely *törekvés* (ideális) nem-lenni-kellő-je. Történelmileg is a tilalmak mindig a parancsok előtt jelentkeznek (lásd a *Tízparancsolatot*). A parancsok a megvalósítani elrendelt értékeket szintén a *törekvés* megvalósulásukkal szembeni *lehetséges ellenmozgásának* megpillantására alapozzák, mivel pedig maga az ilyen ellenmozgás rossz, az említett értékek a *rossz megpillantásán* alapulnak." A „megpillantás" aktusával kapcsolatos teoretikus fenntartásunkat nem kívánjuk megismételni, magunk a Scheler által jelzett összefüggés felismerését a *társadalmi-történelmi megismerés* eredményeként értelmezzük. De az összefüggés, amelyre Scheler utal, valós, mint ahogy az a megállapítása is érvényes, hogy a *csak* az adott felismerésre alapozó etikák — általában az *imperatív*, „a kötelesség gondolatából mint *legeredetibb* erkölcsi fenomenonból" kiinduló etikák — mindig meghatározóan *„negatív, kritikai és represszív jellegűek"*.

Álláspontját a vallásetikák tipizálásával kapcsolatban nem tartjuk megalapozottnak, nem is részletezzük. Ismereteink szerint tényszerűen sem bizonyítható például, hogy a keresztény etika értelmezői közül csak „a skolasztikán belül Scotus teológiai etikája" vezette vissza „ magának a jónak és rossznak az eszméjét" Isten törvényhozó akaratára. Itt nem feladatunk a keresztény etika történelmi értékelése; azt az elvet tartjuk lényegesnek, amelyet Scheler egy tartalmi (materiális) értéketika gondolati megalapozása érdekében e tipizálás kapcsán megfogalmaz. Hogy ti.: „Az *összes* imperatívuszok — ha lenne ilyen, a kategorikus imperatívusz is — csak akkor *jogosultak*, ha visszavezethetők valamilyen ideális Legyen-re, és közvetve az ahhoz tartozó értékekre."

Az erkölcsi norma kifejlett alakzatainak fontos sajátosságára utal ez az összefüggés: az erkölcsi norma a modern társadalmakban ugyanis nem korlátozódik — és nem korlátozódhat — tilalmakra, represszív jellegű követelésekre. Ez a megállapítás akkor is igaz, ha az értéket nem tekintjük végső, semmi másra vissza nem vezethető entitásnak, vagyis az értékek eredetét, ontológiai jellemzőit Schelertől eltérően ítéljük meg.

Scheler — s ez is megszívlelendő tanulságokat kínál — a *parancsolatot* (Gebot), illetve a tilalmat nem azonosítja a *paranccsal* (Befehl).

A parancsolat, illetve a tilalom csak akkor „helyes", csak akkor válik paranccsá, „amikor a parancsoló számára a parancs tartalma egyben ideális lenni-kellőként van adva", továbbá ha belátható, hogy „a parancsolt vagy tiltott dolog lényegében benne rejlik a törekvés tendenciája az említett ideális lenni-kellővel »*szemben*« (vagyis az ellentörekvés tendenciája), s ugyanígy a törekvés tendenciája az ideális nem-lenni-kellő irányába".

Schelernek igaza van abban, hogy az az etikai irány, amely „csak azt hajlandó »jónak« elismerni, ami »megparancsolható«, s azt rossznak, ami »megtiltható« (ahogy Kant egyszer megtagadta a szeretettől az erkölcsi értéket, mert az nem »megparancsolható«), alapjában megvalósíthatatlanná teszi azt a · minden normaalkotás lényegében rejlő ismertetett követelményt, hogy a normának — függetlenül attól, hogy valaki önmagának vagy másnak parancsol — e kettős értelemben kell »jogosnak« lennie [...]"

Az ilyen etika erkölcsileg nem „*gyakorlatias*", mert a moralista — mint Scheler szellemesen írja — „nem veszi észre, hogy »normáival« gyakorlatilag csak annak *létrehozását* fogja elősegíteni, amit oly elevenen megtilt; parancsaival és imperatívuszaival pedig a szabad erkölcsös személyeket, akik a jót nem azért akarják, mert »meg van parancsolva«, hanem mert *belátják*, csak *elriasztja* attól, hogy azt tegyék, *amit* látnak. Képtelenség a parancsolat és tilalom gyógyszerét normális erkölcsi táplálékunkká tenni."

Az erkölcs történetében oly járatos Scheler az értékpluralizmus tüneteit is rendkívül szemléletesen írja le, jóllehet okainak meggyőző értelmezésével, éppen mert egyidejűleg posztulálja az örök és változatlan értékszféra létét, adós marad. „*Ugyanazon értékek* felismerése mellett mind történelmileg, mind a különböző közösségekben *eltérő* lehet *valamennyi* imperatívusz és norma, s ezek még megegyező *ideális* lenni-kell-tételek mellett is váltakozhatnak." Azt ugyanis, hogy „mik a normák, azt nem*csak* az ideális Legyen-tételek tartalma szabja meg — nem is beszélve az elismert értékekről —, hanem annak a törekvésnek az *eredeti értékirányultsága*, amelyekre vonatkoznak. Ha ez az irány megegyezik valamilyen ideális Legyen-nel, akkor egyáltalán *nem* beszélhetünk imperatívuszról — ez utóbbiak csak ott jönnek létre, ahol ez az irány ellentétes valamely ideális Legyen-nel. Sőt, az imperatívuszok e változatossága ugyanazon értékek mellett (és ugyanazon ideális Legyen-tételek mellett is) bizonyos körülmények között

olyan nagy lehet, hogy rajtuk egymással *ellentétes* imperatívuszok alapulhatnak."

Az elmondottakból Scheler azt az erkölcsiség története szempontjából figyelemre méltó következtetést vonja le, hogy „a történelemben található erkölcsi *normákból sohasem* következtethetünk arra, hogy amit ezek a normák parancsolnak, az megfelel a nép valamilyen hajlamának".

A „hajlam" szó nagyon képlékeny: sokkal inkább a szükségletek, érdekek, társas kapcsolatok bonyolult egymásra rétegződéséről, hagyományozási, szocializációs mechanizmusairól, azok hatásosságáról vagy működési zavaráról kell beszélnünk. De a következtetés helytálló, és meggyőzően támasztja alá az is, ahogyan Scheler W. Rathenau szavaira hivatkozik: „»Egy nép törvényeiből csak ex contrario következtethetnénk hajlamaira. Izraelnek azért kellett oly gyakran és oly szigorúan lelkére kötni Isten egységét, mert a népben kiirthatatlan hajlam rejlett a többistenhitre. A barbár népek túlzott szülőtisztelete azt sejteti, hogy a szokás az öregek bántalmazása és megölése volt.« Ha az egyik nép körében olyan parancsolat vagy tilalom van érvényben, amely egy másiknál nincs, akkor ennek oka valószínűleg az *lehet*, hogy a parancsolat vagy tilalom megnevezte aktus megtételét az első nép értékesnek és megkövetelnek érzi, míg a másik nem. Az ok azonban az is *lehet*, hogy az aktust a második nép mindenképpen megteszi, és ezért nincs szüksége hozzá normákra. A parancsolatok és tilalmak egymást követő megjelenése gyakran annak a jele, hogy vagy *elhomályosult* azoknak az értékeknek a közvetlen átérzése, amelyeken alapulnak, vagy legalábbis a törekvés ezzel az értékérzéssel ellentétes irányt vett. A szaporodással kapcsolatos parancsolatok és tilalmak, amelyek már a késő római népesedéspolitikában jelentkeztek, arra utalnak, hogy *csökkent* a szaporodás ösztöne, az egyik legeredetibb életösztön. Hasonló a helyzet a modern, mérsékelt és önmegtartóztatást hirdető mozgalmak »normáival«."

Ez a Scheler által kifejezően leírt összefüggés jól jellemzi a tilalmak, az ún. restrikciós normák keletkezésének, időleges vagy tartós fennmaradásának okait. A normák azonban, mint Scheler is hangsúlyozza, nem *csak* tilalmakat, hanem *pozitív* elvárásokat is közvetítenek. Ezek viszont — az itt felvázolt mechanizmusoktól, kapcsolódásoktól eltérően — csak ott érvényesülnek tartósan, ahol az értékek létezőként tartósan adva vannak. Az eltérések ellenére ugyanakkor van

közös elem a tiltó és az ösztönző, az eszményi magatartási mintákat konkretizáló normákban: az, hogy valós vagy vélt *társadalmi* szükségletekre válaszolnak. Ezt az összefüggést Scheler, aki — mint erről részletesen szólottunk — az ideális Legyen-t nem valamilyen tényleges létezésből vonatkoztatja el, s a jövőtől is függetleníti, nem tudatosíthatja.

A norma érvényessége és általánossága

A norma sajátos ontológiai paradoxon kifejezője: *kellést* közvetít, ami meghatározott értelemben utal valamire, ami létezik, másrészt hiányt is kifejez, dinamikusan átszakítja azt, ami megállapodott, a *létrehozandó* valóság — tulajdonság, erény, viszony — előlegezett képét vázolja fel. A Legyen: feszültség a tapasztalati világ és az ember által megalkotott eszmény között, amelyben — adekvátan vagy inadekvátan — az emberi együttélés gyakorlatában kialakult értékmozzanatok tükröződnek.

Arra a tényre, hogy a norma objektív tartalmakat fejez ki, reális szükségletekre válaszol, már több vonatkozásban utaltunk. A normáknak azonban nemcsak eredetüket tekintve van közvetlen vonatkozásuk a valóságra. A társadalmi együttélés több évezredes gyakorlata arról is tanúskodik, hogy valamely szabály csak attól kezdve és addig tekinthető *társadalmi* normának, amikortól és ameddig *általános* érvényessége adott. Az időhatárok természetesen nem jelölhetők ki pontszerűen, folyamatszerűen értelmezendők. A köztudottá és köztudattá válás folyamata sem esik egybe, s nem is feltétlenül párhuzamos vagy egyirányú. Állításunk azonban csak meghatározott korlátok között igaz. Ugyanis — mint arról korábban szólottunk — nem minden, ami általánosan érvényes, erkölcsös. Mégis hosszabb időmetszetben az általános érvényesség feltétele a *társadalmi hatékonyságnak:* szocializációs és legitimációs mechanizmusok által közvetített *szabályok* normatív hatását a *tényleges átlagos emberi magatartások* erősítik fel. Vagy más szóval: a társadalmi normák hatékonysága mindenekelőtt az *általános meggyőződésen* alapszik. Ugyanakkor az is tény, hogy az általános meggyőződés egyaránt visszatükrözheti a társadalom vagy egy társadalmi csoport valós szükségleteit, tükrözhet értékminőségeket, de alapulhat látszatokon, tévhiteken, előítéleteken is. A normakövető s az

erkölcsileg értékes magatartás megkülönböztetése ezért is döntő fontosságú.

Természetesen az „általános meggyőződés" nem azt jelenti, hogy az adott követelmény a csoport vagy közösség valamennyi tagjának *belső* meggyőződésévé válik. A modern társadalmakban, ahol az ember többféle (és különböző jellegű) közösség vagy csoport tagja, sokféle „arcot", „jellemet", egymásnak ellentmondó normát hordozhat. Ez idézi elő azt a jelenséget, amit William James így jellemzett: „Gyakorlatilag azt mondhatjuk, hogy az egyénnek annyi különböző én-je van, ahány különböző embercsoport van, amelynek a véleménye érdekli. Sok fiatalember, aki szülei és tanárai előtt meglehetősen illedelmesen viselkedik, kalózként káromkodik és henceg, ha vagány barátaival van együtt. Nem olyannak mutatkozunk gyermekeink, mint klubtársaink, vevőink vagy alkalmazott munkatársaink előtt, főnökeink és munkatársaink előtt is másnak mutatjuk magunkat, mint bensőséges barátaink előtt."

A közvélemény akkor is érvényt szerezhet a normának, ha ezzel egyes egyének nem azonosítják magukat. Ily módon a közvélekedés — nemcsak a hagyomány szabályozta társadalmakban — kialakítja a külső — nem formális, nem adminisztratív jellegű — erőszak sajátos formáját; a közvélemény nyomása intézményt helyettesítő.

A közvélekedésben tükröződő imperatívusz, a sugalmazott norma hordozhat kifejezetten *negatív* erkölcsi tartalmakat is. Golding *A legyek urá*ban megdöbbentő hitelességgel jelenít meg ilyen élethelyzetet egy gyermekközösségben. S a példák nem korlátozódnak a regények világára: a faji ideológiák által manipulált közvélekedés — lásd a hitleri fasizmus példáját — egész nemzedékek életútját árnyékolja be. A „valóság" normativitása tehát korántsem mindig az erkölcsi értéket közvetíti, más szóval és újólag megismételve: az *általános* és az *erkölcsös* korántsem azonos jelentésű fogalmak. Ezért vitattuk Durkheim azon tételét, mely szerint: „Bármi történjék is, nem törekedhetünk más morálra, mint arra, melyet a mi társadalmi állapotunk megkövetel."

Az erkölcsi norma érvényessége tehát nem mennyiségi kérdés: az erkölcsös nem azonos az átlagossal. Az erkölcsi norma érvényessége mindenekelőtt meghatározott értéktudaton alapszik: mennél inkább válnak belsővé a normák által közvetített értékek, annál inkább válik valóságossá az *erkölcs*, s szükségtelenné a tiltó vagy direkt *normatív* szabályozás.

Különösen nyilvánvaló ez az összefüggés azon erkölcsi normák esetében, amelyek nem tevékenységgel, hanem bizonyos érzések, vágyak, reflexiók megkövetelésével vagy tilalmazó elítélésével kapcsolatosak. (G. E. Moore egyébként ezeket nevezi az eszmény szabályainak.) Az erkölcs például megkövetelheti az együttérzést, a részvétet, a felháborodást, a megvetést bizonyos történésekkel kapcsolatban, s közhely, hogy ennek érvényesülését csak a „belső bíró", az interiorizált értéktudat biztosíthatja és ellenőrizheti.

Az erkölcsi normák nem természeti szükségszerűséget fejeznek ki, s megvalósulásuk a közvetítők egész rendszerét feltételezi. A „szükségszerűen" megvalósítandó norma ideologikus tételezés, melynek objektív érvényessége annak függvénye, hogy az adott norma egy meghatározott erkölcsi rendszer, történetileg kialakult struktúra alkotóelemeként milyen valóságos létviszonyokat tükröz, s mennyire dinamikusan tükrözi azokat. Az állagvédő normák önmagukban elerőtlenednek, a konfliktushelyzetek lefojtását eredményezik, az alkalmazkodás kényszerét idézik elő. A társadalmi változások szükségszerűségét közvetítő normák *dinamizmust, jövőre irányultságot* követelnek, s e dinamizmust az eszményi Legyen-eknek és az azokat konkretizáló normáknak egyaránt ki kell fejezniük. „A »*jó*« — írta Lenin Hegelt kivonatolva és kommentálva — a »*külsőleges valóság követelménye*« [...]", „*azaz hogy a világ nem elégíti ki az embert és az ember elhatározza, hogy cselekvésével megváltoztatja a világot*". „A gyakorlati eszmében (a gyakorlat terén) ez a fogalom mint tényleges (ténykedő?) áll a tényleges szemben." „[...] bizonyossága a maga valóságának és a világ *valótlanságának*". (Kiemelések tőlem. — *H. T.*) Az eszményi és a normatív Legyen ilyen értelemben fejez ki szükségszerűséget, ilyen értelemben gyakorlati és jövőre orientált. A szükségszerűség e sajátos változatát *feltétlen lehetőségként* is jellemezhetjük.

Lehetőség és kötöttség

Az értékszociológia kutatója gyakran tapasztal eltérést a normák és a tényleges cselekvési indítékok között. A római Gramsci Intézet vitáján (a 60-as évek derekán) *Sartre* hivatkozott egy francia leánygimnáziumban elvégzett felmérésre. Az első kérdésre: „Szokott-e hazudni?" — a tanulók 50%-a ezt válaszolta: gyakran, 20%: nagyon gyakran, 20%:

néha, 10%: soha. A második kérdésre: „Elítélendő-e a hazugság?", 95% válaszolt igennel, 5% nemmel. Tehát ugyanazok, akik az adott normát érvényesnek tartják, habozás nélkül meg is szegik. (E jelenség a kísérleti társadalomlélektanban széleskörűen ismert. Egyes szociálpszichológusok fontos szerepet tulajdonítanak az idealizációnak az „önkép" építésében. „Ha sohasem próbálnánk meg kissé jobbnak látszani, mint amilyenek vagyunk, akkor hogyan javulhatnánk meg, vagy »nevelhetnénk magunkat kívülről befelé«" — írja például Cooley. Goffmann az idealizációt a sikeres szerepjátszás egyik fontos mechanizmusaként jellemzi, amely a csoporttal való fiktív azonosulás, a „homlokzatépítés" egyik eszköze.)

„Mi az oka ennek az ellentmondásnak? — teszi fel a kérdést Sartre. — Talán másokra akarnak erőszakolni egy olyan törvényt, amelyet ők maguk megszegnek?" Válasza nemleges: „a törvényt önmagukra szabják ki. *Biztonságot* ad nekik a törvény létezése. Ha a hazugságot fenntartás nélkül engedélyezik, akkor valósággá válik, s az igazság nem lesz más, mint hazug látszat: »Nem tehetek mást, mint, hogy hazudjak.« [...] A hazug inkább megbélyegzi magát hazugságáért, de a hazugság tilalmának tudatnia kell vele, hogy mindig módjában áll nem hazudni." Mert éppen ez a „bizonyos kapcsolat a lehetőséggel" az, ami „közös az etika különböző objektív formái, továbbá az etika és az intézmények között". Tudniillik az, hogy „egy adott cselekvés a priori feltétlenül lehetségesnek minősül". A *Van* és a *Legyen* feszültségében ugyanis *nemcsak a lehetőség és a szükségszerűség egysége és ellentéte fejeződik ki, hanem az idősíkok belső ellentmondása is: az erkölcsi norma a „múlt" és a „jövő" sajátos metszéspontja.*

A pozitivista számára — mint ez Durkheim nézeteinek jellemzéséből is kitetszhet — a „jelen" a „múlt" foglya, a „jelen" a „múlt" jövőjének megvalósulása, a „jövő" pedig olyan „múlt", amely ezután fog megvalósulni. Vagyis a pozitivista feltételezése szerint az erkölcsi normákban rejlő feltétlen mozzanat a külső tényezők bonyolult összjátékaként szükségszerűen megvalósul. Sartre szavaival: a cselekvő egyén „járulékos, de szigorúan feltételezett, kívülről adódó meghatározások sorának metszőpontja". Más szóval: „A pozitivista számára a cselekvő léte gyakorító ige, amelyet a külső múltak örök visszatérése képvisel a régi jövők formájában, amelynek feltételei mindig adottak — és elvileg előreláthatók — az elmúlt jelenidőkben. Mindenen a múlt uralkodik, s a »lesz« nem más, mint jövőnek álcázott »ez előrelátható

volt«." E gondolkodásmód logikai végpontja: „Az ember kívül van önmagán, éppúgy, mint a tér és az idő."

Sartre véleménye ezzel ellentétes: az erkölcsi imperatívusz „olyan *lehetőségről* tanúskodik, amely [...] *nem ismeri a kötöttséget*, vagyis az előző meghatározottságok *kapcsolatát*". „[...] a cselekvő nem úgy fogadja a külső meghatározókat, mint a golyó, amelyet egy másik golyó meglök, hanem szintetikus egységként önmagát határozza meg velük szemben, egy másik belső szintetikus egységből: az imperatívuszból vagy az értékből kiindulva. Ezek a normák valóban nem lehetnek elemek kombinációi, hanem az imperatívusz, mint objektív egész, a maga részeit irányító kölcsönviszonyok egysége." Ez az állítás két fontos mozzanatra utal: 1. a normát csak egy belső alany teljesítheti; 2. a normák maguk is sajátos objektív egészt képviselnek.

De milyen értelemben jellemezhető az imperatívusz mint „objektív egész", mint „rendszer" *feltétlen* lehetőségként? Más szóval: hogyan ötvöződik az erkölcsi normában a múlt és a jövő dimenziója? Sartre válasza: a norma, mint állandó lehetősége annak, hogy belső szubjektummá tegyem magam, *tiszta jövőként* jelenik meg, azaz olyan jövőként, amelyet a múlt semmi módon nem határoz meg. Ez a kategorikus állítás a cselekvő alany nézőpontjából is vitatható, s még inkább az objektív mozzanatok vonatkozásában, vagyis ha a normát egy erkölcsi rendszer elemeként fogjuk fel. Mert ha az imperatívusz „objektív egész", tehát „kölcsönviszonyok dinamikus egysége", akkor nyilvánvaló, hogy e kölcsönviszony feltételrendszer, amely a levés állapotában sem létezhet előzmények nélkül. Vagyis az erkölcsi norma nemcsak „terv", nemcsak „jövője" van, hanem „múltja" is.

Az ellentmondást Sartre is érzékelteti: „Most, miután a normát az imént úgy írtuk le és úgy fedeztük fel, mint a bensőség tiszta jövőjét, *igazat kell adnunk* a potizivizmusnak, s vele együtt el kell ismernünk, hogy a normák *tények is*, ami pedig még fontosabb, *ismétlődő tények*. Ez két megfontolásból fakad: 1. Az elmúlt társadalmak értékeikkel és imperatívuszaikkal együtt eltűntek. Más szóval, tiszta jövőjük, bár továbbra is jövő maradt, *elmúlt jövő* volt; önmagában hordta azt a jelleget, hogy *annak a társadalomnak* ismétlődő jövője, és ugyanúgy nem állt ellen például egy új termelési típus felbukkanásának, mely a régi termelési viszonyokat a múltba száműzte, mint az adott társadalom; 2. *egy jelenlegi társadalom imperatívuszai* — feltéve, hogy nem vagyunk tagjai ennek a társadalomnak, vagy ha igen, a történelmi szituáció

lehetővé teszi, hogy tudatosítsuk benne elfoglalt helyzetünket — a mi számunkra *egy bizonyos* (normatív) *szinten* úgy jelennek meg, mint *feltétlen jövő*, *egy másik szinten* pedig úgy, *mint ismétlődő múlt*."

Mi tehát a „feltétlen jövő" és az „ismétlődő múlt" viszonya? Menynyiben előlegezi a „létező" a magatartás tervét? E kérdésekre választ keresve Sartre a szokás jellemzőire utal. „Közép-Ausztrália bennszülöttei szemében szigorú kötelesség, hogy bizonyos exogám szabályok szerint házasodjanak. A mondat, amelyet kimondtam — írja Sartre —, egyszerre tartalmaz tényt és normát. Az exogámia objektív jellegű *megtartandó szabály*, normatív szerkezet minden bennszülött számára: *jövője*, ha még nőtlen, ahogyan jövője lesz később fiának és unokájának, azaz családjának is. Röviden, a jövő bizonyos irányított változásként mutatkozik előtte. De az is igaz, hogy ugyanez a bennszülött erről a szerkezetről mint szokásbeli tényről beszél, amikor a néprajztudóst tájékoztatja [...]"

Sajátos „etikai paradoxonnal" állunk tehát szemben. Mi ennek a lényege Sartre szerint? „A szokás imperatívuszában a norma kijelöli, hogy cselekvésem révén kell megalkotnom önmagamat. A bensőség esetről esetre az én lehetséges cselekvésem alanya, és az a lehetőség, hogy alannyá tegyem magam; röviden, az a lehetőség, hogy *múltam bármely meghatározottsága* elveszítse kapcsolatát cselekvésemmel. A múltat visszautaljuk a múltba, az imperatívusz a jövőnek mint a múlt érvénytelenítésének felfedezése.

Ugyanakkor azonban *ez a jövő*, amely *tételezi* azt a feltétlen lehetőségemet, hogy bensőként alkossam meg magam, olyan *imperatívuszként tételezi*, amelyet már az előző nemzedékek egyénei is tiszteletben tartottak. A múlt emberei számára ez a jövő volt. Valójában tehát ez is *előzetes jövő*. Nekem, a mai erkölcsi cselekvőnek tehát úgy nyilatkozik meg, mint *az én jövőm*, és mint ismétlődő tény."

Sartre mellőzi a történeti vonatkozások elemzését. Figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy e lokális nemzetiségi-törzsi társadalmaknak nem volt — nem lehetett — jövőképük: időfelfogásuk legfontosabb eleme a ciklusos ismétlődés. A paradoxon azonban — megváltoztatva a megváltoztatandót — az erkölcsi szabályozás bonyolultabb rendszereiben is megvan, s az erkölcsi norma fontos logikai-szerkezeti sajátosságaira figyelmeztet. Sartre finom elemzéssel bizonyítja: „Ez az *etikai paradoxon* készteti a pozitivistát és főként a neopozitivistát arra, hogy a normát a társadalom bizonyos szintjén keletkező ismétlődő

tények illuzórikus jellegében oldja fel. A tény e magatartások *existe* vagy rendszeres gyakorlata; a norma *látszólagos* viszony, amelyet a gyakorlat a »*társadalmi szerep*« vagy a *kulturális determináció* formájában valósíttat meg azzal az egyénnel, akit kialakít."

Amikor tehát „a csoport vagy az egyén azt hiszi, hogy a jövő függvényeként határozza meg önmagát, valójában csak más talajon reprodukálja a mélyebb meghatározókat — például a termelési viszonyokat —, amelyek a *tények* jogcímén nemcsak *létet* (például osztálylétet) ruháznak rá, hanem ezt a létet ráadásul *előzetesen* ruházzák rá. A *normatív felhívás* ebben az esetben csak csel — Sartre érvei itt Maritainre emlékeztetnek —, amely szüntelenül megvalósíttatja velem *múltbeli létemet*, azt a *sorsot*, amely már születésem előtt az enyém volt. Végül elmondhatjuk, hogy az *előzetes és külső létet a cselekvő megtévesztő módon úgy kapja, mint egy belső szubjektum révén megvalósítandó létet.*" Sartre hozzáteszi: „A csel lényeges mozzanatát leírják, majd megszüntetik, mivel a mozgás a *léttől a léthez* halad. Ebben az esetben — bizonyos marxisták neopozitivista gondolkodásában is — az ember, akit megtéveszt az az illuzórikus lehetőség, hogy *önmaga terméke* — azaz közvetlenül egy irányító séma totalizáló egységében létrejött termék —, kérlelhetetlenül *saját termékének termékévé válik.*" „A neopozitivista persze elismeri — teszi hozzá Sartre —, hogy a magatartások összessége, amely egy társadalom *erkölcsi életét* alkotja, az ismétlődő állandóságok mellett fejlődést is tartalmaz, új normák felbukkanását vagy régi imperatívuszok eltűnését [. . .] Mindezek a tények azonban az ő számára mélyebb társadalmi meghatározásokat, alapvető külső szerkezeti változásokat hordoznak." Mert jóllehet a pozitivista is érzékeli a normák és a tények közötti ellentmondást, mégis „a tények szokásos megegyezését a normákkal elegendőnek találja ahhoz, hogy az utóbbiakat az előbbiekre vezesse vissza."

Mindennek az a mélyebb oka, hogy „alárendeli a történelmet a rendszernek, az értéket a ténynek". A neopozitivista strukturalizmus szerint ugyanis „*a történelem a rendszer belső terméke. Történelem* annyi van, ahány *strukturált társadalom;* minden társadalom létrehozza a maga temporalitását. A haladás ennek keretében *a rend fejlődése.* Ez a történelmi pluralizmus alárendeli végül a történelmet mint mozgást a strukturális rendnek."

„Á jövő — állapítja meg szellemesen Sartre — *előrelátható* marad, de jól meghatározott korlátok között, pozitivista értelemben. Ebben

az értelemben már a múltban van. *Lesz*, mint *előzetes jövő*. Olyan jövőbeli létet fog megvalósítani a társadalmi cselekvő számára, akit létrehoz és meghatároz — amelyet múltja magába foglal, olyan jövőt, amelyet nem megalkotni kell, hanem előrelátni."

Sartre joggal emeli ki: „Amit a folyamat javára kiküszöbölnek, az a *praxis;* de, mint Engels is vallotta, az ember csinálja a történelmet a meglevő körülmények alapján." Ám e hivatkozással a saját kiinduló tételét is cáfolja, mert, mint érveléséből kitetszik, a norma a cselekvés imperatívuszaként — még akkor is, ha a fennálló társadalmi rendszer tagadására ösztönöz, s az adott állapotokat szentesítő erkölcsi konvenciókkal egy új erkölcsi rendszer igazságát állítja szembe — *nem* tiszta jövő. „Nem mintha a rendszerek nem léteznének — írja Sartre—, de az ember hozza őket létre, tárgyiasítva gyakorlatát, amely pecsétként nyomódik a szervetlen világba és gyakorlati inerciálisként ellene fordul. S a rendszer egységét az ember teremti szüntelenül, aki a rendszernek feloldhatatlanul a terméke és a termelője, amennyiben gyakorlati hatékonysága elidegenül tőle, és arra törekszik, hogy elidegenültségét vele szembefordulva megszüntesse. Így a történelmi jövő részben előrelátható, amennyiben elidegenült attól a rendszertől, amelyet a praxis hozott létre, részben pedig előreláthatatlan, amennyiben a rendszeren belül és kívül úgy fejlődik, mint *megalkotandó jövő*, a szerkezeti meghatározók révén és azok ellenére." Itt azonban már más síkokhoz, az absztrakció más szintjeihez érkeztünk el: nem az egyén normakövetését értelmezi Sartre, hanem a történelmi szubjektumok — osztályok, csoportok — öndefiníciójának mechanizmusait jellemzi, s ez az érintkezési pontok ellenére két kérdés. „A burzsoák például a tőkés rendszer termékei, de ők tartják fenn és folytatják szüntelenül a rendszert — nem tehetetlenség folytán —, mert egy gazdasági, társadalmi és politikai stratégia kigondolásával ezt választják. Másodszor, a kizsákmányolt osztályokban mély kettősséget ismerünk fel: mielőtt harcokkal felszabadítanák magukat, hozzájárulnak a rendszer fennmaradásához, pusztán azzal a ténnyel, hogy létük fenntartásának szükséglete rákényszeríti őket a játékszabályok elfogadására. Az önmagukon végzett állandó munka azonban megtanítja őket mély valóságukra, amely abban áll, hogy egyszerre termékei és radikális tagadói a rendszernek."

A Sartre által megfogalmazott paradoxonnak nyilvánvaló a jelentősége az erkölcsi norma sajátlagossága szempontjából. Az erkölcsi

norma két ellentétes pólusnak és idősíknak a foglalata, mert egyszerre fejezi ki azt, hogy ami *van*, nem elég, s hogy ami *kellő*, az nem létező. Tehát meghatározott dinamizmust foglal magában. Ugyanakkor — és ettől elválaszthatatlanul — a mértéket éppen a valóság szolgáltatja: a norma, a Legyen attól a rendszertől idegenít el vagy azzal azonosít, azt kívánja jobbítva erősíteni, amelyet az emberi praxis létrehozott.

Az erkölcsi normában sajátos módon az emberiség — egy meghatározott társadalom, osztály, közösség — erkölcsi tapasztalatai kristályosodnak ki: a normák is a *társadalmi megismerés* eredményei.

Természetesen a társadalom egyes csoportjai — érdekeikkel összhangban — különböző érzékenységgel, tudatossággal értékelhetik és értelmezhetik a tapasztalatokat. Mindez nem változtat azon a tényen, hogy — mint az erkölcsi ítéletek és normák logikai szerkezetét genetikus szempontból elemző Makai Mária hangsúlyozza — a normában az emberi gyakorlat folyamán már „megmért-értékelt tevékenység", „e tevékenység általánosított tartalma" tükröződik és sűrűsödik a cselekvés indítékaként, mértékeként. Vagyis *„a megmért válik mértékké"*. A normában feszülő statikus és dinamikus mozzanat ebben az összefüggésben is dialektikus egységet alkot. A normának csak egyik lényeges jellemzője *„még-nem-realizáltsága"*. Nem kevésbé lényeges mozzanata a *már megvalósult*, pontosabban a *gyakorlatban realizálódó* elemek visszatükröződése.

A norma azért jellemezhető „tiszta jövőként", vagy „a tiszta akarat önkényes funkciójaként", mert elvont, transzformál, tömörít. Mint Makai rámutat: éppen csökevényes, rudimentáris formája („tedd X-et!") — amely ellentétben áll sokoldalú tartalmi meghatározottságával, de megfelel elsődleges ösztönző funkciójának — „rejti el" azt a körülményt, hogy a normában is a megismerő folyamat eredménye fejeződik ki. Makai szellemesen hangsúlyozza: *„A norma visszatükröző tartalmának és formájának ellentéte ugyanakkor feltétele ösztönző funckiója és formája adekvátságának."*

Az erkölcsi normák logikai elemzése arról tanúskodik, hogy e normák a társadalmi tapasztalás, megismerés folyamatában alakulnak ki. Az erkölcsi norma az ismétlődő konfliktushelyzetek, kollíziók feloldásának társadalmilag értékes, az adott integráció értékrendjét tükröző formája; a cselekedetek megítélésében felhalmozott tapasztalatoknak imperatívuszok formájában való rögzítése. „Az erkölcsi norma csak *ítéletek* (megismerési tételek) alapján jöhet létre" — írja Makai. De nem

akármilyen, hanem csakis *erkölcsi* ítélet alapján. Mert mielőtt normatív jelleggel definiálni akarjuk, minek „*kell lennie*", tudnunk kell, hogy „*mi van*". Azaz mielőtt az emberi magatartásra vonatkozó erkölcsi normát kívánunk felállítani, tudnunk kell, hogy elvont alakjában milyen magatartás jó, illetve rossz. Logikai vizsgálódásaiban Husserl is hangsúlyozza, hogy „minden normatív tétel feltételez valamilyen fajta értékviszonyt (jóváhagyást, elismerést), amelyből egy meghatározott értelemben vett »jónak« (értéknek) a fogalma, illetve »rossznak« (nem-értéknek) a fogalma fakad a tárgyak valamely osztályának vonatkozásában; ennek megfelelően ezek a tárgyak jókra és rosszakra oszlanak. Ahhoz, hogy valamilyen fogalmam legyen a »jó« harcosról, ez a fogalom nem alapulhat önkényes nominális meghatározáson, hanem egy olyan általános értékviszonyból kell kiindulnia, amely lehetővé teszi, hogy a harcosokat — ilyen vagy olyan tulajdonságaik szerint — jónak, illetve rossznak tartsuk." Az erkölcsi norma visszatükrözése tehát tulajdonképpen az ítélet, különösen az „x — jó" (illetve „rossz") ítélet közvetítésével valósul meg.

Kifejlett formájában az erkölcsi norma az erkölcsi megítélés egyik kiindulópontját képezi. Felvetődhet a kérdés: hogyan szolgálhat az *ítélet* a *norma* forrásául, ha a norma megléte az ítélkezés előfeltétele? Hogyan valósulhat meg a normák visszatükrözése „az ítélet prizmáján keresztül", ha az a viszonyításhoz nélkülözhetetlen „mértékegység" meglétét feltételezi?

Az erkölcs keletkezését elemezve láthattuk, hogy az erkölcsi értékelés kezdettől fogva tartalmaz nem tudatosított, kifejletlen formában reflexív mozzanatokat. Az „értékelés" során egyes cselekedeteket pozitívan ítélnek meg, ily módon „ajánlva" azokat a jövő gyakorlata számára; más cselekedeteket elítélnek, ezzel mintegy arra intve, hogy hasonló cselekedetek ne ismétlődjenek meg. Az ítélet és a norma tehát kezdetben nem határolódott el, s csak fokozatosan nyert önálló alakot.

A norma és az ítélet közötti dialektikus összefüggés természetesen korántsem jelenti a kettő azonosságát. Ha a norma kategorikus formában csak azt mondaná ki, amit az értékítélet reflexív formában leír, nem lenne szükség önálló alakzatra. A norma túlmutat a már realizált kapcsolatokon, eszmeileg előrevetít valamit, ami még nincs, de értékes: a már megvalósult követelményekből kiindulva új tartalmak megvalósításának lehetőségét jelzi és szükségességét írja elő.

Az erkölcsi viszonyok sokrétűbbé válásával az ítélet és a norma

kapcsolata közvetettebbé vált: az erkölcsi tapasztalatok erkölcsi eszmények, értékek alakjában sűrűsödtek, időt álló új alakzatokban rendeződtek el. E rendkívül összetett viszonylatrendszer elemeként az erkölcsi normák normatív tartalmukat nem önmagukból, hanem az *értékből* merítik: az erkölcsi ítélet és az erkölcsi norma közötti kapcsolatot a bonyolultabb alakzatokban elfedik a „közvetítők". Így alakul ki az a látszat, hogy az etikai megismerés tárgya a maga „végső tisztaságában" az „erkölcsi értékmatéria", jóllehet az ítélet és a norma eleven kölcsönhatása a közvetítőkön keresztül e magasabb fokon is érvényesül.

AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKEK FORRÁSA, OBJEKTIVITÁSA

Az erkölcsi normák — normatív Legyen-ek — tartalmukat erkölcsi alapelvek közvetítésével vagy közvetlenül az erkölcsi *értékből* merítik. A normák funkcionális kapcsolatban állnak az értékekkel: betartásuk meghatározott értékek érvényesülését jelenti. Az erkölcsi érték ugyanakkor nemcsak a normák „erőterében" érvényesül: az értékek világa egyetemesebb. Az értékek „hordozói" a magasabb rendű érzelmek, művészi alkotások, az egyetemes és nemzeti kultúra s az ethosz: a világ szemléletének és átélésének az adott korban tipikus formája. Az erkölcsi értékek történelmi produktumok; keletkezésük, artikulációjuk, rendszerben való elrendeződésük elválaszthatatlan a társadalmi megismeréstől.

Az erkölcsi értékek, mint láttuk, az újkantiánusok szerint „transzcendentális eszmék"; mind bizonyításuk, mind cáfolatuk lehetetlen, igazságuk nem abban áll, hogy valami objektív létezőt tükröznek, hanem abban, hogy „tökéletes eszményként" léteznek. Scheler a „matériát", amely az értékben az emberrel objektíve szemben áll, önálló létsíkként jellemzi, jóllehet nem tekinti a valóság részének. A természeti és a társadalmi létben ugyanis az ember az „érzéki anyaggal" szembesül, míg az érték a „szenzibilis közvetlentől" megkülönböztetendő „intelligibilis közvetlen". Az érték eszerint objektív, abszolút érvényű szellemi szubsztancia. Más szóval: az értékesség nem „határozmány", nem csak más dolgokban jelenik meg, hanem valami végső mag.

Az értékek — közelebbről az erkölcsi értékek — valóban sajátos képződmények: forrásuk, mibenlétük, szubsztancialitásuk szempontjából rendkívül lényeges a különböző létsíkok elhatárolása, mert maga az érték is sajátos létformával rendelkezik. Az erkölcsi értékek ugyanis közvetlenül nem vezethetők le az emberi természet törvényeiből; a szükséglet, az érdek és az erkölcsi jó közvetlen megfelelésének tétele is megalapozatlan reményeken alapult. Heine keserű szavaiban — „Meztelen vállán kereszttel / mért vonaglik az Igazság, / mikor pöffedt paripáján / gőgösen feszít a Gazság?!" (Karinthy Frigyes ford.) — fájdalmas tapasztalatok summázódnak. Az erkölcsi eszmények csak ritka történelmi pillanatokban teljesedtek ki az emberi gyakorlatban. Következik-e azonban e tényből, hogy a valóság és az erkölcsi érték között nincs semmiféle kölcsönös feltételezettség, kölcsönhatás, hogy a szükséglet, az érdek és az érték az emberi cselekvés indítékrendszerében mereven elkülönítendő? Következik-e törvényszerűen abból, hogy az erkölcsi érték eszményi Legyen-ek alakjában közvetítődik, az érték megmásíthatatlan valóságidegensége? Továbbá: abból, hogy a megvalósulás folyamatában az érték nem őrzi meg tisztaságát, egyértelműségét, valóban arra kell-e következtetnünk, hogy elszigetelhető egymástól az emberiség tényleges erkölcsi gyakorlata és az értéktételezés aktusa? S ez összekapcsolódik a következő — az erkölcsi érték létminősége szempontjából meghatározó jelentőségű — kérdéssel: valamely dolog objektív tulajdonságának kell-e tekintenünk az értéket, amelyet a szubjektum értékelő aktusa — helyesen vagy helytelenül — csupán felismer, vagy éppen az ilyen értékelés eredményeként születik meg az érték?

Természeti dolog és társadalmi tárgy. Az értékek „létminősége"

Oleg Drobnyickij *A szellemi értékek világa* című könyvében az értékprobléma elemzését az *Anna Karenina* egyik hősének, Levinnek a következő gondolataival indítja: „Régebben azt mondtam, hogy a testemben, ennek a fűnek, ennek a bogárnak a testében (lám, nem akar átmenni a fűszálra, széttárta a szárnyát és elröpült) a fizikai, vagyis élettani törvények szerint anyagcsere folyik. És folyik mindnyájunkban, nyírfában, felhőben, ködfoltokban a fejlődés. Fejlődés, miből

mibe? Végtelen fejlődés és harc? [...] Mintha lehetne akármilyen irány és harc a végtelenben! És csodálkoztam, hogy akármekkora szellemi erőfeszítést tettem, az életem, ösztöneim és törekvéseim értelme ezen az úton nem tárul föl." (Németh László ford.)

Levin dilemmája: az ember a természet része, de korántsem bizonyos, hogy létezésének értelme és célja levezethető a természet törvényeiből. Tolsztoj a naturalista etikák nyugodt magabiztosságát kívánta megkérdőjelezni, s tegyük hozzá: nem megalapozatlanul. De az ember, ez a megszüntethetetlenül biológiai lény, *alakítója* is természeti környezetének. Ebből következően — miként Drobnyickij írja — „az emberi élettevékenység céljainak forrását nem az önmagában vett természetben, nem a környezet tárgyainak szerkezetében [...] kell keresnünk, hanem a természet sajátosan emberi *elsajátításának módjában*, amely megkülönbözteti az embert az állatoktól". Hiszen: „Az ember a világegyetem »műve se« [...] nem »része« a természetnek. Ellenkezőleg: a természet az ő »része«, tevékenységének terepe. [...] »Részként« működik az állat és általában az egész természet. Minden jelenség a maga különleges törvényei szerint megy végbe, kaotikus összeütközésük alkotja a véletlenekkel terhes, értelem nélküli elemi erőket. A növények és állatok összes fajtái csak saját létükért harcolnak, s kölcsönhatásuk az »egyetemes harmónia« alakját ölti, amely az alkalmatlanok kihalásán keresztül tör magának utat. Az ember másképp cselekszik. Minden folyamatban, amelyet saját belátása szerint irányít, csak egy elemét, egy oldalát látja e világegésznek, amely előtte is létezett, s amelyet át kell alakítania. Az emberi nem a világ egyetlen mindent összehangoló, mindent megtervező, szervező elveként lép fel. Nélkülözhetetlen számára, hogy gondoskodjék a világ »rendezettségéről« [...]"

A „magábanvaló természet" nem ismer céltételezést. Az ember által tervszerűen átalakított, újrateremtett természet — a „teremtés" értelmezésünkben a természet törvényeinek céltudatos alkalmazásán alapul — hív csak életre emberi célokat. Drobnyickij meggyőző tanulmányát idézve: „A természet csak abban az esetben tárja fel az emberi élettevékenység értelmét, rendeltetését és céljait, ha az ember ki tud lépni a természethez való pusztán utilitárius viszony kereteiből. Ez pedig akkor lehetséges, ha az ember egyetemesen cselekvő személlyé lesz, aki tervszerűen alakítja át a természetet, felmérve a dolgok menetébe való beavatkozásának összes következményeit. A természet ilyen

felfogása [...] az emberekhez való viszony meghatározott formáját is magában foglalja [...]"

A természet és a társadalom „létsíkjai" nem különülnek el metafizikusan; az ember a természetet emberivé formálja. Ebben a felfogásban „a *társadalom* az embernek a természettel való kiteljesedett lényegegysége" (Marx), s a természet az *értelmes* emberi cselekvés terepe. Az emberi szabadság az így értelmezett létfeltételek összefüggésében más megvilágítást kap.

Kant szerint — mint ismeretes — az ember akkor szabad, ha cselekedetében nem valamilyen utilitárius cél, hanem az önmaga emberi méltóságába vetett hit vezérli. Alapelve ez: ne valamilyen hasznos cél érdekében cselekedj, hanem teljesítsd a kötelességed. De Kant egyoldalúan értelmezte az emberi tevékenység célszerűségének elvét. Egyoldalúan, mert elkülönítette az erkölcsi szférát a természet feletti uralom *társadalmi* feltételeinek megteremtésétől: „*a természeti erők* [...] *feletti emberi uralom teljes kifejlődésé*"-től, „*az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálásá*"-tól (Marx).

E történelmi távlatok súlyos osztálykonfliktusok erőterében válnak az emberiség reális életprogramjává. De ez mit sem változtat azon a meghatározó összefüggésen, hogy a természeti erők feletti uralom kifejlődése alapozza meg az ember ontológiai szabadságát. „Ez jelenti — mint Drobnyickij írja, a *Grundrisse*re hivatkozva — a fejlődés totalitását, és »minden emberi erőnek mint olyannak [...] fejlődését öncéllá teszi«, függetlenül bármely előre megállapított mértéktől. Az ember, aki ebben a totalitásban fejlődik, »nem arra törekszik, hogy olyan valami maradjon, ami lett [Gewordnes], hanem a levés abszolút mozgásában van...«." „Az embernek, a természet újraalkotójának, nincs szüksége tevékenységén és a természeten kívüli, külső parancsokra és törvényekre." *Az értékben a természetet újraalakító emberi tevékenység, a társadalmi létviszonyok különböző síkjainak sajátosságai szublimálódnak. Az értékszféra elválaszthatatlan az e létsíkok belső dinamikáját kifejező különböző típusú szükségletektől.*

A természeti és társadalmi szféra egyneműsítése, a naturalizmus hatása egyes marxista értékértelmezésekben is visszatért. Drobnyickij könyvében két példát említ erre. V. P. Tugarinov, aki a 60-as évek elején úttörőként foglalkozott az érték mibenlétével, úgy vélte, hogy az érték teljességgel *magának a tárgynak a tulajdonságain* alapszik, jóllehet csak az ember szükséglete révén nyilvánul meg. Ilyen meg-

gondolásból kiindulva beszélt az „élet" és a „kultúra" értékeiről, az életet „minden más érték biológiai alapjaként", „abszolút" vagy „természeti" értékként jellemezve. V. A. Vasziljenko pedig úgy vélekedett, hogy az értékek a különböző jelenségek *természettudományos pontossággal behatárolható jelentései:* „Az érték kategóriája feltárja a jelenségek egyetemes összefüggésének egyik lényeges mozzanatát, nevezetesen azt, hogy az egyik jelenségnek jelentése van a másik jelenség számára." Ez a „másik" nem feltétlenül az ember: az érték eszerint nem csupán társadalmi, hanem az *egész* anyagi világ jelensége.

Az értékek különböző alakzatait ismerjük. Vannak ökonómiai, politikai, szellemi-kulturális — közelebbről: történeti, jogi, erkölcsi, esztétikai — értékek, s ezen értékek oszcillálása is tény. Ez a bonyolult sokrétűség egy egyszerű tárgy példáján is érzékeltethető. A serleg ivóedényként használható: egy emberi szükséglet kielégítésének eszköze. Ebben a viszonylatban a serleg *használati értékkel* bíró tárgy. A serleg emberi munka terméke, tárgyát képezheti a cseretevékenységnek. E minőségben úgy tekinthetünk rá, mint *csereérték* hordozójára, mint az előállításához társadalmilag szükséges munkaidő megtestesülésére, tehát *gazdasági értékre.* Lehet kiemelkedő szépségű ötvösmunka. Ebben a vonatkozásban — mivel az ember esztétikai szükségleteinek kielégítését szolgálja — *esztétikai érték.*

Különbözőségeik ellenére ezen értékek közös jellemzője, hogy nem a „magábanvaló természet" tárgyi értékei. A „*jószág*" és a „*dolog*" megkülönböztetése ilyen értelemben teljesen indokolt, mint ahogy az *értékminőségek* sem azonosíthatók a javakkal. Az értéktételezés intencionális aktus, de az objektív értékvonatkozások, értékminőségek egyoldalúan intencionális tényként való jellemzését nem tartjuk elfogadhatónak, mert az értékeket, rangsorukat *racionálisan* értelmezhetőnek, kategoriálisan leírhatónak tekintjük.

Hogyan állíthatjuk egyidejűleg, hogy az érték objektív, racionálisan leírható, s hogy tételezett, hogy fizikai bizonyossággal nem ragadható meg? E kérdés megválaszolása érdekében folyamodjunk a „*társadalmi tárgy*" és a „*természeti dolog*" megkülönböztetéséhez, melyet Drobnyickij már többször idézett könyvében találhatunk meg. „A társadalmi tárgy — írja — a természeti dolog kísérteties burka (»a hasonlatok mindig sántítanak«). Nem látjuk a szemünkkel vagy a mikroszkóp lencséjén át, nem tapintjuk az ujjunkkal, nem mérhetjük meg kézben vagy súlyokkal, nem halljuk a fülünkkel vagy

sztetoszkóppal, nem ízlelhetjük és szagolhatjuk. Érzékszerveink közvetlenül csak a természeti tárgyakat észlelik (a »mesterséges« berendezések pedig csupán felfokozzák ezt a képességet). Hiszen ezek a szervek szintén a természet termékei. És mégis úgy észleljük a tárgyakat társadalmi minőségükben, mint valamilyen tulajdonságot [...] Az a képességünk azonban, hogy a dolgot mint társadalmi tárgyat észleljük, nem a természet adománya [...]"

Drobnyickij analógiaként az áru marxi elemzésére hivatkozik. „Az áru egyrészt »külső tárgy, dolog«, amely természeti tulajdonságokkal rendelkezik, és érzékszervekkel észlelhető. Másrészt azonban az áru: érték, emberi munka megtestesülése — »kísérteties tárgyiság«, amely már tisztán társadalmi jelenség, s nem őriz meg semmit »az árutestek érzéki durva tárgyiságából«." Az érték — az áru értéke — nem természeti jellegű. Marx szavaival: „Eddig még egyetlen vegyész sem fedezett fel gyöngyben vagy a gyémántban csereértéket."

A társadalmi tárgy — folytatja elemzését Drobnyickij — *mindig* az ember műve. Az ember alkotta tárgy, jóllehet külsőleg helyezkedik el, az ember társadalmi létének szerves alkotóeleme. Viszonyuk kölcsönösen feltételezett: a társadalmi tárgy az ember életén, az ember élete a „külső tárgyakon" alapszik. Az „ember csak azért tárgyiasul a külső objektumban, hogy azután *tárgyiatlanítsa* ezt az objektumot, átváltoztassa az »érzéki, idegen« tárgyat saját aktivitásává, gondolatává és cselekvésévé".

„Az ember minden tevékenységében és bármely tárgyban, amellyel az ember kapcsolatba kerül, egy sajátos »réteg« található: a társadalmi oldal." Az érték *csak* e társadalmi kontextusban értelmezhető, „csak a társadalmi tárgy tulajdonsága lehet". Az ember — nemcsak az egyén, hanem a társadalom is — történetével, termelési módjaival és szokásaival benne rejlik e tárgyban. Ezért „nincs már szüksége ennek a társadalmi tárgynak arra, hogy értékének magyarázata végett a szubjektumra utaljon".

Az erkölcsi érték — mint minden érték — rangsorol, előnyben részesít. Az értékek ennyiben és ezért vonatkoztatási pontjai a cselekvésnek, a cselekvés morális megítélésének; a motívumok harca, az értékek közötti választás a moralitás tartalma, létformája. De az erkölcsi szféra sem korlátozható az értékpreferenciákra: az érték, mely „mindig csak egy »pozitív« és »negatív« valamit jelöl, egysíkúan

tükrözi a bonyolult és ellentmondásos világot". A Drobnyickij által jelzett probléma akkor válik igazán érzékelhetővé, ha az ún. primer értékorientációs kategóriáknak — az erkölcsi jónak és rossznak — az emberi történelemben „egyetemes jelentőséget" tulajdonítunk. Ugyanis „ez az első pillantásra természetesnek tűnő kérdésfeltevés hallgatólagosan azt tartalmazza, hogy a társadalom vagy akár az egész világ története két örök elv harcának formájában folyik".

Az érték tartalmas absztrakció, de az értékek csak „az értékelő szubjektum és az értékelt objektum viszonyán »belül«" tételezhetők, vagyis csak e viszony keretében beszélhetünk „az értékjellegű tulajdonságok objektivitásáról". Az értékek sajátos létminősége tehát viszonylagos, reflexív: nem örök elvek, önmagukat magyarázó entitások, nem a társadalmi gyakorlat primer kategóriái. Más szóval: az érték természetének magyarázata céljából „az ember társadalmi létéhez kell fordulnunk", melyben folyamatosan megvalósul „a cselekvés szubjektumának és tárgyának az egysége", azaz „ki kell lépnünk az axiológia szférájából".

Az emberi nem önmegvalósítása, az értéktételezés történetisége

Az axiológia egyes irányzatai azt vallják, hogy az ökonómiai és a szellemi értékek külön világot alkotnak, s csak az utóbbiakat tekintik vizsgálatuk tárgyának. Egyes marxista etikusok is ezen a nyomvonalon indultak el. Úgy vélték ugyanis, hogy az erkölcsi érték specifikumainak kidolgozását csak hátráltathatja a munkaértékelmélet kiinduló alapként való elfogadása, az emberi munka világának és törvényeinek s az ún. kulturális értékek világának párhuzamos, összefüggéseiket kereső vizsgálata. A másik végleten vannak olyan etikusok, irányzatok is, amelyek figyelmen kívül hagyják az értéktípusok különbözőségeit, jóllehet az értéktípusok elválaszthatatlanok a társadalmi gyakorlat különböző szintjeitől.

A megismerés óhatatlanul e szélsőségek foglya marad, ha nem vizsgálja az értékek kialakulási folyamatát: az axiológia „titka" csak a *genetikus történeti módszer* segítségével fejthető meg. Ezt az utat választotta *A társadalmi lét ontológiájáról* című művében Lukács

György, az érték „ősjelenségének", végső gyökerének az emberi munka célkitűző jellegét tekintve.

Lukács elutasítja a naturalizmust, nem tekinti az értékeket — a gazdasági értékeket sem — valamely tárgy vagy jelenség természetadta tulajdonságának. Az ökonómiai értékek kapcsolata a természethez, a matériához sajátos: „az érték elementáris megjelenési módját", a *használati értéket*, „megszüntethetetlen kötöttségek" fűzik a „természeti létezéshez", sőt, lehetségesek olyan határesetek, amikor valamely használati érték nem a munka terméke. De a meghatározó az, hogy a társadalmi együttélés gyakorlatában a természet kincseit *is* a társadalmi viszonyok „közvetítik": a természeti tárgy „azért értékes, mert egy későbbi munka alapja". A határesetektől eltekintve tehát a használati értékben is „*objektív társadalmi tárgyiassági forma*" rejtőzik. Az objektív jelleg hangsúlyozandó. Mert e keretek között az objektivitást nem szünteti meg az, hogy „ennek a hasznosságnak teleológiai jellege van", vagyis hogy az adott tárgy „meghatározott célok szempontjából hasznos". A használati érték ily módon „*nem szubjektív, értékelő műveletek egyszerű eredménye*, hanem ezek csak *tudatosítják* a használati értékek objektív *hasznosságát*". (Kiemelések tőlem. — *H. T.*)

A természet nem ismeri ezt a kategóriát: *hasznos létező*. A hasznosság a természetben „a mássáválás okozatilag meghatározott folytatólagos folyamata" által megszabott *látszat*. „Csak a teodiceákban fordulhatnak elő olyan otromba megfogalmazások, hogy például a nyúl »hasznos«, mert a róka tápláléka stb. A hasznosság ugyanis csak valamely teleológiai tételezésre vonatkoztatva határozhatja meg egy tárgy létmódját, csak ebben a viszonyban tartozik mint létező dolognak a lényegéhez, hogy hasznos vagy haszontalan legyen."

A filozófusnak — teszi hozzá Lukács — nemcsak a munka ontológiai jelentőségét kell megértenie, hanem „a társadalmi létnek mint új és önálló létmódnak a megalkotásában betöltött funkcióját" is, ha el akar jutni a valóságnak megfelelő kérdésfeltevéshez. A transzcendens értékszféra létezését tételező idealista filozófiák és az értékfenomén szubjektív értelmezői ezt egyaránt figyelmen kívül hagyták. A hasznos és az értékes merev elkülönítését nem utolsósorban ez a körülmény magyarázza. Mert vagy a kifinomultan *szellemi* vagy a *közvetlen* anyagi értékben találták meg az érték autochton ér-

vényességét, miközben egyaránt értéktelennek vagy lényegtelennek minősítették az emberi tevékenységből eredeztethető, a *társadalmi* valóságban gyökerező értékrendszereket. „Ugyanis mindkét véglet arra törekszik, hogy tagadja az értéknek mint a társadalmi lét valódi tényezőjének végső egységességét, mely független a társadalmi fejlődés során bekövetkező fölöttébb jelentős minőségi szerkezeti változásoktól. E két véglettel szemben csak a dialektikus módszer kínálhatja a tertium datur-t. Ugyanis csak ez tisztázhatja, hogy valamely új létmód ontológiai eredete már tartalmazza a létmód döntő kategóriáit — kialakulása ezért ugrás a fejlődésben —, de ezek kezdetben csak magukbanvéve vannak jelen, és a magábanvaló szükségképpen mindig hosszadalmas, egyenlőtlen és ellentmondásos történelmi folyamat során bontakozik ki magáértvalóvá."

Az érték egyszerű és fejlett formáinak összehasonlításakor nem hagyható figyelmen kívül a megszüntetve megőrzés bonyolult dialektikája. Ezért tévedtek a francia felvilágosodás bölcselői, amikor a legmagasabb rendű erényeket a puszta hasznosságból vezették le, mint ahogy tévednek ezen elv más képviselői is, mikor a gyakorlat magasabb rendű értékformáit az érdekmozzanat közvetlen megnyilvánulásaként jellemzik. Egyoldalú megközelítéseik megerősítik vélt igazukban az idealista értéketika művelőit: még határozottabb mozdulattal utasítják ki az axiológia szent földjéről azokat, akik a hasznos és az értékes kölcsönös feltételezettségét vallják. A valóságos feladat éppen abban áll, hogy érzékeltessük az átmeneteket jellemző minőségi ugrást s egyidejűleg a hasznosságnak — mint megszüntetett mozzanatnak — a jelenlétét a gyakorlat magasabb rendű értékformáiban.

Az emberek „a munka, vagyis a használati értékek (javak) termelése során a szükséglet kielégítése szempontjából való használhatóság vagy használhatatlanság alternatíváját mint a hasznosság problémáját, mint a társadalmi lét aktív elemét tételezik". Az érték objektivitását vizsgálva tehát már kezdetben észlelhető, hogy „az érték tartalmazza a helyes teleológiai tételezés igenlését, jobban mondva: a teleológiai tételezés helyessége — a helyes megvalósítás esetében — a mindenkori érték mindenkori konkrét realizálását jelenti". E *konkrétság* a kérdés érvényes megoldása szempontjából vízválasztó jelentőségű: „az értékek idealista fetisizálásának elemei közé tartozik ugyanis objektivitásuk absztrakt eltúlzása".

A társadalmi folyamatok objektív jellege elválaszthatatlan meghatározott feltételek meglététől. „Az érték esetében is hangsúlyoznunk kell társadalmi ontológiai »ha...akkor« jellegét: egy kés akkor értékes, ha jól vág. Az az általánosítás, hogy az előállított tárgy csak annyiban értékes, amennyiben helyesen, a lehető legjobban tudja szolgálni a szükséglet kielégítését, nem emeli a »ha...akkor«-nak ezt a szerkezetét elvont-abszolút szférába, csupán a törvényszerűségre törő absztrakción belül fogja fel ezt a viszonyt. Ebben az értelemben vitathatatlanul objektív az érték, mely a munkában használati értéket újratermelő folyamatként jelenik meg. Nemcsak azért van ez így, mert a termék mérhető a teleológiai tételezésen, hanem ez maga is kimutathatóan és bizonyíthatóan objektíve létezik és érvényes a szükséglet kielégítéséhez való »ha...akkor« viszonyában." Lukács álláspontja szerint tehát — s ezt tartjuk az érvényes marxista válasznak a fejezet elején feltett kérdésre — „szó sem lehet arról, hogy az értékelések mint egyedi tételezések alkotnák meg az értéket mint olyant. Ellenkezőleg. *A folyamatban megjelenő, a folyamatnak társadalmi tárgyiasságot kölcsönző érték dönt afelől, hogy vajon a teleológiai tételezésben és megvalósításában jelentkező alternatíva megfelelt-e az értéknek, tehát helyes, értékes volt-e.*" (Kiemelés tőlem. — *H. T.*)

A gyakorlat magasabb rendű értékformáiban — így az etikai értékek esetében is — e viszonylatok természetesen „nem kizárólag a társadalom természettel folytatott anyagcseréjének szférájához tartoznak, hanem inkább e szférát mint alapot folyton feltételezve, egy társadalmivá vált világban működnek".

Már maga a „mindig társadalmibbá váló gazdasági folyamat" is bonyolultabb, mint „az egyszerű munka, a használati értékek közvetlen termelése". „A gazdasági érték objektivitása [*is*] a munkának mint a társadalom és az ember közti anyagcserének a lényegén alapul, de értékjellegének objektív valósága messze túlmutat ezen az elementáris összefüggésen. [...] A gazdasági érték *minőségileg magasabb rendű*, mint az az érték, amely a használati értéket előállító, egyszerű tevékenységgel már immanensen adva volt."

Az árutermelés folyamatában „ellentmondásos kettős mozgás alakul ki [...]: egyrészt az *érték hasznosságjellege egyetemessé fokozódik, eluralkodik az egész emberi életen, és ezzel egyidőben a hasznosság mind elvontabbá válik*, azáltal, hogy a mindig közvetített, általánossággá emelt, magában ellentmondásos csereérték az emberek egymás

közti társadalmi érintkezésében átveszi a vezető szerepet". De „a csereérték érvényre jutása mindig alapjaként feltételezi a használati értéket. Az újság tehát a keletkezésekor már meglévő eredeti meghatározások ellentmondásos, dialektikus kibontakozása, nem pedig egyszerű elvont tagadásuk."

Másrészt maga ez a fejlődés, mely az ún. tiszta osztálytársadalmak kialakulásához vezetett, „önmagában fölöttébb jelentékenyen és gyümölcsözően ellentmondásos: a termelés kibontakozó társadalmisága a gazdaság immanensen önmagát mozgató, önmagába zárt rendszerét hozza létre, amelyben valódi gyakorlat csak úgy lehetséges, ha immanens gazdasági célkitűzésekre és eszközkutatásokra törekszik".

A gazdasági és a szellemi érték, átfogóbban: az *anyagi-gyakorlati* és az *ideális-tudati viszonyok* merev szembeállítása — amelyről más összefüggésben szólottunk — részben e tényben leli magyarázatát. A homo oeconomicus történelmileg meghatározott „egyoldalúságai" is elválaszthatatlanok e folyamatoktól, a magántulajdon, az árutermelés igazi természetét elrejtő mechanizmusok működésétől.

Az objektív látszatok e szövevényén is át kell tehát hatolnia az ontológiai elemzésnek. Mert csak akkor, ha következetesen felidézzük a jelenségek *keletkezésfolyamatát*, egyidejűleg elkülönítve a „*közvetlent*" attól, ami „*közvetített*", állapítható meg: „nincs olyan gazdasági művelet — az eredeti munkától a tisztán társadalmi termelésig —, amelynek alapját egyúttal ne a benne ontológiailag immanens emberréválási intenció alkotná, a szó legtágabb értelmében, vagyis az eredettől a kibontakozásig". Az objektivitás és az intenció a történeti-genetikai megközelítés következetes végigvitele esetén tehát nem egymást kizáró vonatkozások, mozzanatok az értéktételezés folyamatában és értelmezésében.

„A gazdasági szférának ez az ontológiai jellege megvilágítja e szféra viszonyát az emberi gyakorlat más területeihez." S e vonatkozásban egyaránt fontos, hogy „a gazdaságnak jut itt az ontológiailag elsődleges, megalapozó szerep", továbbá, hogy „ez az ontológiai elsődlegesség nem tartalmaz semmilyen értékhierarchiát. Csak azt a szerény létszerű tényt hangsúlyozza, hogy a lét egy meghatározott formája alkotja a másik forma megszüntethetetlen ontológiai alapját, és ez a viszony nem fordított vagy kölcsönös. Az ilyen megállapítás magában véve teljességgel nélkülözi az értékrendet. Csak a teológiá-

ban és a teológiai színezetű idealizmusban képviseli az ontológiai elsődlegesség egyúttal a magasabb értéket is."

E marxi alapelveken alapuló megoldási kísérlet módszere mintául szolgálhat: „miként kell egy létszférán belül genetikusan felfogni a magasabb rendű (bonyolultabb, közvetettebb) szemléleti és gyakorlati kategóriák kifejlődését az egyszerűbb, megalapozóbb kategóriákból".

Lukács mindenekelőtt elutasítja „a kategóriák (itt: az értékek) felépítésének, elrendezésének minden »logikai levezetését«, amely elvontan felfogott általános fogalmukból indul ki". Ez ugyanis a „fogalmi-rendszeres hierarchia látszatát" kölcsönzi olyan összefüggéseknek és minőségeknek, amelyeknek lételméleti jellegzetessége *társadalmi-történelmi eredetükkel* és történetükkel kapcsolatos. Az „igazi lét és az állítólag meghatározó fogalom" különneműségét egyoldalúan hangsúlyozó elmélet figyelmen kívül hagyja *konkrét kölcsönhatásukat*, s akaratlanul is megmásítja lényegüket, konkrét minőségüket.

Hasonlóan járhatatlannak tartja Lukács a vulgármaterialista ontológia által kínált utat, mert az a „bonyolult kategóriákat egyszerűen az elementáris-meghatározó kategóriák mechanikus termékének tartja, és így egyrészt elzárja magát a bonyolultabb különös sajátosságainak megértésétől, másrészt hamis, állítólag ontológiai hierarchiát teremt köztük, amely csak az előbbieknek tulajdonít tulajdonképpeni létet".

S Lukács hozzáteszi: „Különösképpen akkor fontos elutasítani mindkét téves felfogást, ha helyesen akarjuk megérteni a gazdasági értéknek a társadalmi gyakorlat (és a vele legszorosabban összefüggő elméleti magatartás) egyéb értékeihez [vagyis az erkölcsi, művészi, jogi, tudományos értékekhez] való viszonyát."

Magasabb rendű értékek szerveződése, az erkölcsi érték „létformája". Értékfeszültségek, értékkonfliktusok

Lukács írja: „a társadalmi gyakorlatnak a történelem során önállóvá fejlődő fajtái és szabályai lényegileg pusztán közvetítő formák és eredetileg mint ilyenek jöttek is létre". Az erkölcs keletkezésfolyamatát felvázolva e tényt sokoldalúan dokumentáltuk. A magatartási szabályok szerepe kezdetben valóban közvetítésre korlá-

tözódott; primer funkciójuk a társadalmi újratermelés hatékonyabb szabályozása volt. A bonyolultabb formációkban a társadalmi gyakorlat különböző alakzatai új módon strukturálódtak: „a közvetítői funkciónak, éppen hogy a legtökéletesebben teljesíthesse feladatát, *a gazdaságtól önállósult, vele szemben különnemű szerkezettel rendelkező* felépítéshez kellett jutnia". (Kiemelés tőlem. — *H. T.*)

E tárgyiassági-vonatkozási rendszereknek a társadalom alapzatához való kötődése legalábbis kétirányú, s objektíve kiküszöbölhetetlen. Egyrészt a társadalmi gyakorlat e magasabb típusainak „a gazdaságtól való objektív társadalmi függősége, valamint így előidézett különneműségük együtt határozzák meg dialektikus egyidejűségükben az érték sajátosságát és társadalmi objektivitását". Másrészt az értékek objektivitása szervesen kapcsolódik „az emberi nem önmegvalósításának" kérdésköréhez. Az erkölcs fejlődésének folytonossága és megszakítottsága, az értékek felhalmozódása, kikristályosodása, újraértelmezése vagy elévülése is csak az ellentmondásos, korántsem egyenes vonalú humanizációs folyamat ismeretében értelmezhető.

Mindez a cél- és értéktételezésre is vonatkozik. Az egyes rétegek jövőképét az örökölt és eszményített hagyományok s az adott társadalmi-gazdasági alakulat ellentmondásai motiválják: „Minden utópia tartalmát és irányát az a társadalom határozza meg, amelyet elvet, történelmi-emberi ellenképei a társadalmilag-történelmileg létező hic et nunc meghatározott jelenségére vonatkoznak." Más szóval: nincs olyan emberi probléma — értékkonfliktus —, amelyet „végső soron nem a társadalmi lét valódi gyakorlata váltott volna ki és határozott volna meg".

Az értékszféra megszüntethetetlennek tetsző ellentmondásossága, a Legyen és a Van sokszor tragikus szembesülése azzal függ össze, hogy az értékek tartalmasságának fedezetéül az emberi nemnek a társadalmi haladásban testet öltő folytonossága szolgál, miközben a haladás — a történelem eddigi stációin — mindig kiélezett ellentmondásokon át érvényesült. Az anyagi és a szellemi szféra kölcsönös feltételezettségéből ugyanis nem következik a *gazdasági-technikai* és az *erkölcsi* haladás párhuzamossága. Az emberi nem önmegvalósítása nem idilli folyamat, s nem egy eszmény realizálódása.

Jóllehet a „civilizáció" és a „kultúra" feloldhatatlan konfliktusa a polgári kultúrfilozófia gondolati konstrukciója, tény, hogy „az emberi fejlődés legnagyszerűbb eredményei" az osztálytársadalmakban „ellen-

tétes formákban jelennek meg, és ily módon, objektíve társadalmilag, elutasíthatatlan értékkonfliktusok forrásaivá válnak".

Lukács felhívja a figyelmet arra, „hogy míg magával a gazdasági fejlődéssel kapcsolatos alternatív állásfoglalás, csaknem az egyszerű munka modellje szerint, messzemenőkig egyértelmű, a gazdasági életet meghatározó következményeivel kapcsolatos erkölcsi állásfoglalásokban, úgy látszik, az értékek antagonizmusa uralkodik". És: „Különben magának a gazdasági folyamatnak és társadalmi-emberi megjelenésmódjainak — gyakran kifejezetten antagonisztikus — ellentmondásossága válik szükségképpen uralkodóvá." Lukács itt hivatkozik többek között Don Quijote alakjára, „akiben koncentráltan jelenik meg ez a feszültség egyrészt a szenvedélyesen elutasított objektíve haladó társadalmi fejlődés szükségszerűsége, másrészt az emberi nem erkölcsi integritásának éppily szenvedélyes vállalása között, még ha ez a vállalás véglegesen letűnt formák között zajlik is le oly módon, hogy a groteszk hóbortosság és a fennkölt lelki tisztaság egy személyben egyesül". S mint Lukács írja: ezzel „még távolról sem értünk el ennek az ellentmondásosságnak a gyökereihez". Mert az osztálytársadalmakban a „gazdaság immanens törvényszerűsége nemcsak folyamatának objektív lényege és az emberi életben mindenkor megmutatkozó jelenségformái között termel ki ilyen antagonizmusokat, hanem az antagonizmust magának az összfejlődésnek egyik ontológiai alapjává avatja[...] Az osztályhelyzet és az osztályharcban való részvétel mélyrehatóan meghatározza a társadalom minden tagjának életbevágó döntéseit." Tegyük ehhez hozzá: az erkölcs- és mentalitástörténet tanúsága szerint e folyamat is többlépcsős: a félig-meddig „természetadta" osztálykategóriáktól (kaszt és rend) a szűkebb értelemben vett osztályok és nemzetállamok kialakulásáig ível a fejlődés vonala.

A változások a természeti korlátok fokozott visszaszorítását tették lehetővé, de egyidejűleg — a tőkés társadalom viszonyai között — az egyes ember és a társadalom kapcsolata, az emberi létezés és tevékenység területei véletlenszerűvé változtak. Ilyen körülmények között az ember erkölcsi magatartása nem szabályozható olyan parancsokkal és tilalmakkal, amelyek korábbi — még természetadta — társadalmi kötöttségekből erednek. Az értékek — s az azokat közvetítő eszmények, alapelvek — orientáló szerepe ezért sokszorozódik meg e társadalmakban, mint ahogy az *osztályantagonizmusok* és a *nemzeti érdekek* tudatosulási-tudatosítási mechanizmusai is bonyolultabbá válnak.

A kultúra és a civilizáció említett ellentétpárja e szélesebb értelmezési keretben valóságosan létező ellentmondások nyilvánvalóan egyoldalú „kinagyítása".

Az egyén nemcsak az „anyagilag hasznos" és az „erkölcsilegemberileg értékes" között választ, hanem különböző közösségek: rendek, osztályok, etnikumok, vallási rendszerek által szavatolt értékek között is. Sőt, mint Lukács hangsúlyozza, az „értékek megvalósulására irányuló alternatívák ilyenkor gyakran a megoldhatatlan kötelesség-konfliktusok alakját öltik fel, mivel ezekben a konfliktusok nemcsak az értékeknek mint a döntés Mi?-jének és Hogyan?-jának az elismerésén belül zajlik le, hanem mint konkrét, konkrétan érvényes értékek konfliktusa a gyakorlatot is meghatározza: az alternatíva egymással küzdő értékek közti választásra irányul".

A weberi problematika tehát Lukács által is jól ismert, de ő sem a pluralizmus abszolutizálását, sem egyszerű zárójelbe tételét nem tartotta járható útnak. E végletek nem kínálnak meggyőző megoldást: „mihelyt mozgásba hozzák őket, vagy tisztán relativisztikus empirizmushoz vezetnek, vagy pedig egy a valóságra nem megfelelően alkalmazható észépülethez; egymásra vonatkoztatva azt a látszatot ébresztik, hogy az erkölcsi ész tehetetlen a valósággal szemben". Ilyen körülmények között meghatározóvá válik a kérdés: van-e az értékeknek, pontosabban az értékek egymással szembesülő alakzatainak szubsztancialitásuk.

Érték és szubsztancialitás. Primer, szekunder és tercier értékek

A *szubsztanciát* a tradicionális idealista filozófiák képviselői a változóban rejlő *változatlannal* azonosították. Feltételezték, hogy a változatlan önmagában hordozza határozmányainak forrását; más szóval, hogy a szubsztancia önmagát meghatározó, öntevékeny létező, amelynek oka és alapja önmagában van. A metafizikus-transzcendens mozzanatokkal átszőtt, *statikus* szubsztancia-fogalmat a természet- és társadalomtudományok eredményeire támaszkodó materialista filozófia, amely a világ alapjának és lényegének a szüntelenül változó és fejlődő anyagot tekintette, elvetette és elveti. Az idealista értelmezések elutasításából azonban — mint Lukács hangsúlyozza — nem következik magának a fogalomnak a kiiktatása az ontológiából. Ellenkezőleg, csak fel kell

ismerni és bizonyítani a szubsztancia „lényegileg dinamikus jellegét". Mert a szubsztancia nem valami elvont entitás, hanem „az, ami a dolgok örök változásában, változva is, meg tudja őrizni folyamatosságában önmagát. Ez a dinamikus önmegőrzés azonban nincs feltétlenül »örökléthez« kötve. A szubsztanciák keletkezhetnek és elmúlhatnak, és továbbra is szubsztanciák maradnak, ha csak egy időszakban is dinamikusan megőrzik önmagukat."

A dinamikus szubsztancialitás kategóriája a nembeliség marxi értelmezésén alapul. A klasszikus német filozófia antropologizmusát meghaladva Marx az ember nembeli lényegi erőit a társadalmi viszonyok változásaival összefüggésben vizsgálta, pontosabban azt feltételezte, hogy e viszonyok állandó változásának, alakulásának folyamatában bontakoznak ki az ember nembeli erői és sajátosságai. Marx azokkal az irányzatokkal polemizált, amelyek „csak az ember általános létezését, a vallást, vagy a történelmet a maga elvont-általános lényegében mint politikát, művészetet, irodalmat stb. tudták felfogni az emberi lényegi erők valóságaként". A nembeliséget tételezve a valóságos történeti folyamat elemzéséből indult ki, s figyelembe vette mind azt, hogy a termelőerők és az ember termelőképessége elválaszthatatlan egységet alkotnak, vagyis hogy „az *ipar* története és az ipar létrejött *tárgyi* létezése az *emberi lényegi erők* nyitott könyve", mind pedig azt, hogy „az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság", hanem „a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége". Történeti folyamatot tételezett tehát, amelyben az ember lényegi erői kiképeződnek és az ember természetévé válnak. *Az „emberi lényeg" tehát nem a fejlődés folyamatából kiemelt és holttá merevített általánosság, nem az »egyedivel« és a »különössel« mereven szembeállított absztrakció*, más szóval nem „változatlan szubsztancia".

Az ember nembeli erői a társadalmi viszonyok alakulásának folyamatában nem töretlenül, egyenes vonalban bontakoznak ki. A fejlődés marxi eszméje sokkal tartalmasabb, mint az evolúció közkeletű eszméje. Olyan fejlődés ez — írja Lenin —, amely „a már megtett fokokat mintegy megismétlő, de másként, magasabb szinten ismétlődő fejlődés (a »tagadás tagadása«), nem egyenes vonalban, hanem — mondhatni — spirálisan haladó fejlődés; — ugrásszerű, katasztrófákkal járó, forradalmi fejlődés." A dinamikus szubsztancia-fogalom ilyen értelemben jellemzi a „megmaradót", a valóság reális komplexusaiban *folyamatosan kibontakozó, megőrződő, megújuló tényezőként.*

Lukács újító gondolata: a nembeliségnek mint a szakadatlanul változó társadalmi viszonyok szubsztancialitásának az értékkel, illetve a konkrét értéktételezésekkel való kapcsolatba hozása, azaz az értéknek a dinamikus szubsztancia fogalmából való levezetése. Esztétikájának fogalomvilágát is tágítva *Ontológiá*jában egyértelműen fogalmazza meg: „Minden igazi érték fontos mozzanat a társadalmi létnek abban az alapvető komplexusában, amelyet gyakorlatnak nevezünk. A társadalmi lét szubsztanciaként őrződik meg az újratermelési folyamatban, ez azonban olyan teleológiai műveletek komplexusa és szintézise, amelyek nem választhatók el tárgyilag valamely érték helyeslésétől vagy elvetésétől. Így minden gyakorlati tételezés — pozitív vagy negatív módon — értékre tör, ami azt a látszatot keltheti, mintha maguk az értékek csak e műveletek társadalmi szintézisei volnának." A látszat fontos összefüggést tükröz: az értékek valóban „nem juthatnának a társadalomban létszerű jelentőségre, ha nem válnának szükségképpen ilyen tételezések tárgyaivá. Az értékmegvalósításnak ez a *feltétele* azonban nem azonos egyszerűen az érték ontológiai eredetével. Az eredet forrása inkább annak a társadalmi létnek a szakadatlan szerkezeti változása, amelyből közvetlenül fakadnak az értékmegvalósító tételezések." Vagyis azt mondhatjuk, hogy az érték — s így az erkölcsi érték — forrása a *társadalmi lét* folytonossága és megszakítottsága; a társadalmi lét strukturáltságával és e struktúra folyamatos megújulásával kapcsolatosak az „értékmegvalósító tételezések".

Lukács Marx ismert tételével folytatja gondolatmenetét: „az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem tehetik ezt magukválasztotta körülmények között". E tényből ugyanis az következik, hogy az „emberek maguk válaszolnak — többé vagy kevésbé tudatosan, többé vagy kevésbé helyesen — azokra a konkrét alternatívákra, amelyeket a társadalmi fejlődés mindenkori lehetőségei tárnak eléjük. Ez azonban implicite már tartalmazza az értéket. Kétségbevonhatatlan, hogy például az embernek a munka eredményeképpen kifejlődött uralma saját indulatai fölött: érték, ez azonban magában a munkában rejlik, és társadalmilag valóra válhat úgy is, hogy nem ölt feltétlenül rögtön tudatos formát, és nem érvényesíti értékjellegét a dolgozó emberben. Akkor is a társadalmi lét mozzanata és ezért valóságosan létező és hatékony, ha csak tökéletlenül vagy egyáltalán nem tudatosítják."

Lukács ezen állításából azonban egyáltalán nem következik, hogy

az érték a cselekvő embertől, a megismerő tudattól *függetlenül* árad magából a tárgyból vagy jelenségből. S még kevésbé következik, hogy a legáltalánosabb etikai kategóriák — a jó és a rossz — értéktartománya valami önmagában adott, az erkölcsi viszony természetéből sui generis következő fenomén.

Az értékek lehetséges tipológiájának felvázolására még a hetvenes évek elején Heller Ágnes tett kísérletet. Értékelméletében különbséget tett primer, szekunder és tercier értékorientációs kategóriák között. A jót és a rosszat primer értékorientációs kategóriaként jellemzi; ezek „*minden* más értékorientációs kategóriára alkalmazhatók". A *szekunder* értékorientációs kategóriák „a valóság különböző vonatkozásaiba vezetnek, és saját vonatkozásukon belül minden más orientációs kategóriára alkalmazhatók". Ezek közül a legjelentősebbek a cselekvésre, magatartásra vonatkoztatott erkölcsi Jó és Rossz, a vallásos viszonyokra vonatkoztatott szent és profán, a szép és rút stb. A *tercier* értékorientációs kategóriák, a „szekunderektől irányított vonatkozásokon *belüli* tájékozódást szolgálják". Ilyen pl. a helyes—helytelenen belül az illő—illetlen, a szép—rúton belül a művészi—művészietlen stb.

Minden értékorientációs kategória tartalmazza az általánosítás mozzanatát, s érvényességük is általános. „*Az értékorientációs kategóriák* — mihelyt azok a vonatkozások [...], amelyekben tájékozódást nyújtanak, egyáltalán létrejönnek — *feltétlenül általánosan érvényesek.*" Az általánosság azonban nem zárja ki a történetiséget, a történetiség az általánosságot. Mert azok a konkrét tartalmak, amelyekre e kategóriákat vonatkoztatják, „történetileg, osztályonként — gyakran egyedenként is — messzemenően változók". Nem maguk az értékorientációs kategóriák változnak, hanem az, amire vonatkoznak. A kontextus, a tartalom történelmileg determinált. Különösen meghatározó e mozzanat az erkölcsi értékek esetében, amelyek „többé-kevésbé ideális objektivációk".

E valós összefüggést értelmezve Heller arra a következtetésre jut, hogy a „tiszta értékkategóriák" „fogalmukban tartalmazzák már a rájuk (vagy ellenük) irányuló általánosítható választást, tehát [...] *értékmentes használatuk nem létezik*". Ebből következően „nemcsak a konkrét kontextustól nyernek mindig értéktartalmat (mint a társadalmi »javak értékei«), hanem ilyennel bírnak »önmagukban« is". Példaként a „közösség", a „haza" fogalmára utal, melyek „attól a

kontextustól függetlenül, amelyben használom őket, »tartalmazzák« a rájuk irányuló preferenciát, választást, az értéket".

Heller Lukácstól eltérően tagadja a szellemi-kulturális értékek közvetítettségét, dialektikus kapcsolatát a szükségletekkel, érdekekkel. Ő az értéket a társadalmi gyakorlat primer kategóriájaként jellemzi, amely „heterogén tényezőkből [...] le nem vezethető". Felfogása szerint az érték „tudatos előnybenrészesítés", márpedig ez „a társadalmiság egyik *mozzanata*, amely tehát a társadalmisággal együtt jön a világra, és léteznie kell, amíg társadalmiság létezik". A társadalmiság kialakulásának két alaptényezőjét a munkában és a nemi szabályozásban látja.

Az *előnybenrészesítés* — álláspontja szerint — a következő két megszorítás esetén minősül értékpreferenciának: „1. ha társadalmilag szabályozott (szokásban, normákban objektivált) ez a preferencia, illetve ha az egyéni preferencia ilyen szokásokhoz, normákhoz való *viszonyt* fejez ki, abban az esetben is, ha ez a viszony a *megszegés*, *felmondás*, *túllépés*, *módosítás* viszonya; 2. ha tartalmazza (intencionálja) a *partikularitást túlhaladó általánosítás mozzanatát*".

A társadalmilag szabályozott (és objektivált) preferenciák *értékmivoltát* magától értetődőnek tekinti. Szociológiai értelemben álláspontja igazolható, etikai-erkölcsi értelemben azonban nem. E formulával egy szintre emeli a szokásnormát, az erkölcsi és jogi normát, az eszményt, jóllehet más vonatkozásban mindig hangsúlyozza elkülönítésük szükségességét.

Heller is adottnak tekinti a tényt, hogy „minden kor embere sajátos értékpreferencia-rendszerekbe születik bele, s ezek elsajátítása nélkül nem válhat társadalmi emberré, »felnőtté«". „Ezeket az értékpreferencia-rendszereket közvetítik (többek között) az egyedek felé a *magánvaló nembeli objektivációk* (a tárgyak, a szokások, a nyelv)." Fontos jellemzőjük, hogy — kivéve a nyelvet — „kevéssé haladják túl az adott korszak, az adott integráció »körét«, tehát csak korlátozottan általános érvényű értékeket közvetítenek". A *tárgyak* — felfogása szerint — „mindenekelőtt a rájuk vonatkozó normatív szokásstruktúrákban értékközvetítők".

A historizmus alapvető gyengéje — vallja Heller —, hogy „lényegében minden értéket azonosít (funkciójában) a magánvaló nembeli objektivációk értékpreferenciáival". Ilyen kiindulópontból azonban — mint írja — „nem lehet megmagyarázni sem az értékkontinuitást

[...], sem pedig az érvényes preferenciákkal szembeforduló általánosító igényű értékeléseket", mert az „értékviszonyok sokkal komplexebben funkcionálnak a magánvaló nembeli objektivációknál".

Az említett kiindulópontból valóban nem lehet megmagyarázni az értékkontinuitást. A kérdés csak az, hogy a „historizmus" — értsd: a marxi értékfelfogás „empirikus-pozitivisztikus s *ugyanakkor* hisztorista irányba történő »eltolása«" — valóban e kiindulópontokat tekintette-e magáénak, mint ahogy az is, kérdés, hogy „Engels és követői" valóban azonosították-e az értékeket a „magánvaló nembeli objektivációk" értékpreferenciáival, ahogy azt Heller állítja.

A társadalom szellemi életének vulgármaterialista értelmezésének korlátairól részletesen szólottunk. Nem kétséges, hogy az érdek- és az értékstruktúrák egyszerű azonosítása — ami valóban jellemzi az erkölcs vulgármaterialista értelmezését — a magánvaló objektivációkba zárja, s ily módon korlátozza az értékpreferenciák hatókörét. De a *történelmi* materializmus nem azonos a „lapos historizmussal", sem a vulgármaterializmussal. Heller e művében nem tartja szükségesnek megemlíteni, hogy éppen Engels volt az, aki Marx vulgármaterialista magyarázóival szemben J. Blochhoz írt 1890. szept. 21-i levelében szükségesnek tartotta hangsúlyozni: „Materialista történetfelfogás szerint a történelemben a *végső fokon* meghatározó mozzanat a való élet termelése és újratermelése. Többet sem Marx, sem én nem állítottunk soha. Ha pedig úgy forgatja ki ezt valaki, hogy a gazdasági mozzanat az *egyetlen* meghatározó, akkor ezt a tételt semmitmondó, elvont, képtelen frázissá változtatja."

A társadalmi tudatformák az osztálytársadalmakban *ideológiai* tartalmakat hordoznak, valóban funkcionalizálódnak, különböző mértékben kifejezői az elidegenedésnek, az eldologiasodásnak. Nem a „historizmus" görbe tükre láttatja ilyennek a társadalmi tudat intézményeit, az elidegenedés, az eldologiasodás magukban a viszonyokban rejlik.

Az elidegenedés kategóriája fontos szerepet játszik Heller értékelméletében. „A civilizáció, az osztálytársadalmak, az elidegenedés kialakulásával születik meg a voltaképpeni erkölcs — írja —, mely már nem egyszerűen az uralkodó szokásnormák betartásában áll, hanem az individuum Jó, illetve Rossz orientációs kategória vezette *viszonyát* fejezi ki ezekhez a normákhoz és az értékvilág egészéhez, amely tehát tartalmazza a moralitás mozzanatát. Az elidegenedett társadalom egy-

általán nem tud funkcionálni anélkül, hogy a különböző nembeli értékeket, a lényegi erők kidolgozta értékeket ne *szembesítse követelményekként* az egyedekkel, akiknek élete — többségükben — egyre inkább a partikularitás köré rendeződik."

Az elidegenedést Heller *értékkonfliktusnak* tekinti, s összefüggésbe hozza a nembeli és az egyéni gazdagság diszkrepanciájával. E konfliktusnak — vallja — nemcsak negatív, de pozitív értéktartalma is van. Az erkölcs szempontjából „ez éppen a nembeli képességek gazdagodása. Az pedig, hogy ezekhez a nembeli képességekhez egyéni viszony alakul ki (választhatók, elutasíthatók, többé vagy kevésbé megtarthatók), teszi lehetővé az *individuum* kialakulását. [...] Az értékválasztás lehetősége, a nembeliséghez való tudatos viszony szüli az *érték akarását* [...]"

Értékelméletének fontos eleme az a feltételezés, hogy az egyed „nem pusztán a magánvaló nembeli objektivációk preferenciáival találkozik [...], hanem olyan *viszonyítási rendszerekkel is, melyek bizonyos nembeli képességeket, magatartásokat stb. részesítenek előnyben*". Ilyen viszonyítási rendszerként jellemzi az *ideális objektivációkat*, az *elvont normákat* és a *magáértvaló nembeli objektivációkat*.

Heller *ideális objektivációknak* tekinti az erényeket (például a bátorság és a becsületesség) és a „tiszta" értékfogalmakat (haza, szabadság). Az *elvont normák* közvetlenül ilyen ideális objektivációkkal kapcsolatosak. Ugyanakkor nem minden ideális objektiváció előnyben részesítő, ezért a formula: „az erkölcsi értékek *többé-kevésbé* ideális objektivációk".

A *magáértvaló nembeli objektivációk* (elsősorban a művészet és a filozófia) ugyancsak közvetítik egy meghatározott kor nembeli értékpreferenciáit. *Ideológiai közvetítettségről* azonban Heller csak ezen objektivációk vonatkozásában szól: „A művészet és filozófia, mivel ideológiák, mindig manifesztálják a társadalmi létet és egyúttal kihordják annak konfliktusait. Nem akárhogyan manifesztálják azonban ezt a létet és hordják ki annak konfliktusait, hanem úgy, hogy a valóságot értékek alapján »rendezik«."

A művészet (s különösen az irodalom) esetében Heller — úgy véljük — túlhangsúlyozza, az ideális objektivációk, valamint az elvont normák esetében pedig eljelentéktelenîti az ideológiai közvetítettséget.

Az ember vitathatatlanul nembeli lény; az emberiség fejlődésének eredményei nembeli értékekként, negatívumai nem-értékekként (Unwerte) konstituálódnak. De az egyén nem közvetlenül a nembeli

értékekkel szembesül: az ideális objektivációk, az elvont normák maguk is közvetítettek. Kettős értelemben is: történetileg és jelenidejűen egyaránt részei egy totalitásnak. Az érték létminősége éppen ezzel kapcsolatos. Heller álláspontja nem következetes: az általánosság valóban nem zárja ki a történetiséget, de e tétel csak akkor igazolható, ha elismerjük, hogy az értékek objektivitása *ideológiai objektivitás.* Ez a tény nem egyszerűen az elidegenedéssel kapcsolatos, s az osztálytársadalmakban nem csupán az erkölcsi értékek sajátja. Ám ha az érték közvetített, ha objektivitása ideológiai, akkor nem tekinthető — mint azt Heller állítja — a társadalmi gyakorlat primer kategóriájának.

A szellemi-erkölcsi értékek objektivitása *viszonyban* ölt testet, s ilyen értelemben rendelkezik társadalmi *léttel.* Lukács szavaival: „Az érték társadalmi viszony cél, eszköz és egyén között, és mint ilyen, társadalmi léttel rendelkezik." E létforma sajátossága, hogy egyidejűleg *objektív* és *alternatív,* mert „a lehetőség elemeit is magában foglalja, mivel magábanvéve csak a konkrét alternatívák megoldásának játékterét, társadalmi és egyéni tartalmát, a benne foglalt kérdések megoldásának irányait határozza meg".

Így a „magábanvaló" és a „magáértvaló" is más értelmezést kap. Mert Lukácsnál minden erkölcsi érték „magábanvaló léte az őt beteljesítő cselekvésekben bontakozik ki valódi magáértvaló létté". Az erkölcsi érték ontológiai természete szempontjából ugyanakkor meghatározó, hogy ez „az érték végső valósága szempontjából nélkülözhetetlen megvalósítás továbbra is elválaszthatatlanul magához az értékhez kapcsolódik". Más szóval: „az érték nyomja rá bélyegét a megvalósításra és nem megfordítva".

Értékgeneralizálás, értékhagyományozás

Az értéktételezés és az értékek realizálásának folyamata természetesen csak gondolatilag különíthető el az egyéni választás, döntés aktusától. Ebből az is következik, hogy az értékből pusztán logikai műveletekkel nem lehet levezetni a megvalósítás mikéntjét és tartalmait.

Az emberiség — egy meghatározott közösség, nemzet, osztály — *egésze* szempontjából tartalmas eszmények, szimbólumok *képződése* ugyanakkor már elválaszthatatlan az egyes egyének döntéseinek

érvényességétől. Az, hogy az általuk választott alternatív megoldások mit jelentenek a társadalmi lét szempontjából, az „valamely társadalmi-történelmi hic et nuncra való gyakorlati reagálás valódi lehetőségeinek mindenkori komplexumától függ". Mert e *lehetőségek* tartalmazzák az értékmozzanatokat. Ebből következően azok a személyes döntések, amelyek „ezeket a valódi lehetőségeket *legtisztább formájukban* — értéket igenlően vagy tagadóan — megvalósítják, a mindenkori fejlődési foknak megfelelően pozitív vagy negatív értelemben *példaképszerűekké* válnak".

Lukács az antik mítoszok értékgeneralizáló, értékhagyományozó szerepét idézi példaként. A törzsi-nemzetségi társadalmakban azokból „lesznek a mitikus hősök, akik a törzsi élet ilyen — értékben kulmináló — alternatíváira az emberi példaképszerűség olyan magas szintjén válaszoltak, hogy ez a válasz — pozitív vagy negatív értelemben — példaadó módon egy ilyen élet újratermelése számára társadalmilag tartósan fontossá vált, és ezért ennek a változó és önmagát megőrző újratermelési folyamatnak alkotóeleme lett".

Ezt a *megőrződést* Lukács történelmi evidenciának tekinti: „[...] közismert, hogyan tartották fenn magukat társadalmi alternatívák ilyen személyes megoldásai már a mítoszteremtő koroktól egészen napjainkig". Kevésbé ismert — s ha ismert, kevésbé elfogadott — e folyamat másik vonatkozása: az a legtöbbször látszatok által álcázott tény, hogy — mint Lukács írja — „e fennmaradás csak akkor lehetséges, ha a mítosz értelmezése szakadatlan változásoknak vethető alá, vagyis ha a mindenkori jelen gyakorlata mindig másképpen alkalmazhatja mint példaképet. Az alapvető tényálláson mit sem változtat, hogy ez az első időkben a szájhagyomány útján történik, később a költői-művészi megformálás stb. segítségével. Mindezekben az esetekben ugyanis arról van szó, hogy valamely társadalmi alternatívára irányuló cselekvés, konkrét részleteinek, ezek értelmezésének stb. szakadatlan változásai ellenére, mégis lényeges marad a társadalmi lét szempontjából."

A mítoszok hősei, a történelmi és irodalmi példaképek természetszerűleg más módon sűrítik, fogalmazzák meg az értékvonatkozásokat, mint például a törvények vagy tilalmak. Itt a megvalósítandó értékek specifikus jellege abban nyilvánul meg, hogy „a társadalmi-történelmi hic et nuncra való gyakorlati reagálás valódi lehetőségeit" az *egyéni döntés* szintjén fogalmazzák meg. Más szólva: „ennek az

értéknek a tendenciája közvetlenül az ember személyiségéből fakad, önmagát mint az emberi nem benső magvának folyamatosságát igazolja".

Mindennek természetesen semmi köze sincs a metafizikához vagy a metapszichológiához. A történelmi beágyazottság, a valóságos társadalmi összefüggés itt is megmutatkozik. Mert „a változás vitathatatlanul döntő mozzanata, az *átértelmezés* mindig a *mindenkori jelenkor társadalmi szükségleteiben gyökeredzik.* Ezek a szükségletek döntenek afelől, hogy az így rögzített alternatívákat *miként* és hogyan értelmezik." (Kiemelések tőlem. — *H. T.*) Brutus alakja más hangsúlyt és értelmet kap Danténál és Shakespeare-nél, s jóllehet ezek az értelmezések nem felelnek meg a történelmi igazságnak, hatásukat ez a legcsekélyebb mértékben sem csökkenti: az *ellentétes értékelések egyaránt koruk szükségleteire épülnek.* A lényeg: „A *változást* és az *állandóságot* tehát egyaránt a társadalmi fejlődés idézte elő, kölcsönös vonatkozásuk a szubsztancialitásnak azt az új formáját tükrözi, amelyről e gondolatmenet kezdetén beszéltünk, és amelynek alkotóeleme a társadalmilag objektív érték."

Lukács e ponton visszatér az értékpluralizmus kérdésére. „Az értékek objektivitása tehát azon alapul, hogy ezek *a társadalmi összfejlődés mozgó és mozgató alkotóelemei.* Így aztán ellentmondásosságuk, az a vitathatatlan tény, hogy nagyon gyakran nyilvánvaló ellentétbe kerülnek gazdasági alapjukkal és egymással is, nem az értékek viszonylagosságára vall, mint Max Weber véli, és még kevésbé mutat ebbe az irányba, hogy lehetetlen hierarchikus-táblázatos rendszerbe besorolni őket. Létezésük, mely egy társadalmilag-tényszerűen kötelező Legyen formájában nyilvánul meg, amelyhez bensőleg szükségszerűen hozzátartozik pluralitásuk, egymáshoz való viszonyuk, a különneműségtől egészen az ellentétességig, post festum racionalizálható ugyan, de éppen ez fejezi ki a társadalmi-történeti összfolyamat ellentmondásos egységét, egyenlőtlen egyértelműségét. *Ez az összfolyamat objektív okozati meghatározottságában mozgalmas teljességet alkot, mivel azonban alternatív-teleológiai tételezések okozati összegezéséből épül fel, valamennyi e folyamatot közvetlenül vagy közvetve megalapozó vagy gátló mozzanatnak ilyen alternatív teleológiai tételezésekből kell állnia.*" (Kiemelés tőlem. — *H. T.*)

A kérdést bonyolítja, hogy e „tételezések értékét valódi, gyakorlatban objektívvá vált szándékuk dönti el, mely lényeges vagy tova-

állanó, haladó, vagy gátló stb. tartalmakra irányulhat. Mivel a társadalmi létben valóban léteznek és hatnak mindezek a tendenciák, mivel ezért a legkülönfélébb irányú, szintű stb. alternatívákat válthatnak ki a cselekvő emberekben, a viszonylagosság megjelenési módja korántsem véletlenszerű. Ez is hozzájárul ahhoz, hogy e kérdésekben és feleletekben, legalábbis részben, eleven marad a törekvés a valódiságra, hiszen a mindenkori gyakorlat alternatívája nemcsak egy meghatározott érték igenlésében vagy tagadásában nyilvánul meg, hanem egyúttal abban is, hogy éppen milyen érték a konkrét alternatíva alapja, és milyen okokból kifolyólag foglalnak velük kapcsolatban így vagy úgy állást."

Az értékek szférája tehát tele van ellentmondásokkal; szubsztancialitásuk dinamikus; intencionáltak, s mégis objektív tartalmak hordozói; nem a dolgok elidegeníthetetlen tulajdonságai, s mégsem az Ész vagy az Érzelem önkénye avatja a cselekvést erkölcsileg értékessé.

Etikai és szociológiai értékek

Lukács György gondolatai — úgy véljük — filozófiai alapvetésül szolgálhatnak a marxista értékfelfogás részletező kidolgozásához. E szempontból fontos hozzájárulásnak tekinthetjük Drobnyickij idézett reflexióit, szintúgy — hogy csak hazai kísérletekre utaljunk — Somogyi Zoltán, Makai Mária, Vitányi Iván, Heller Ágnes, Józsa Péter, Hankiss Elemér, Veres András, Kenyeres Zoltán munkásságát is.

Jelenleg számos kérdés megválaszolatlan, de vízválasztó jelentőségű elvi kérdések tisztázódtak. Mindenekelőtt egyértelmű igennel felelhetünk arra a kérdésre: van-e az értékfogalomnak létjogosultsága a marxista etika kategóriarendszerében. Megalapozottan állíthatjuk továbbá, hogy az erkölcsi érték objektív, hogy objektivitása társadalmi viszonyon alapul, hogy az értéktételezés és az érték dialektikus egységet alkot.

Az érték és a norma fogalma a köznapi gondolkodásban, s olykor a tudományos szóhasználatban sem különül el világosan. A felvázolt összefüggések ismeretében e kulcsfontosságú kategóriák pontosabban j ellemezhetők. A morális érték és a norma egyaránt általános magatartásmintákat közvetít, de az érték általánossága egyetemesebb.

A norma, mondhatjuk, a *különösség* szintjén helyezkedik el az érték általánossága és az individuális viselkedés, konkrét cselekedet egyszerisége között. Ebben az összefüggésben szólottunk az erkölcsi norma értékközvetítő szerepéről, a konkrét Legyen és az eszményi Legyen különbözőségéről.

Magalapozott hipotézissel rendelkezünk azt illetően, hogy minden emberi cél- és eszköztételezés forrásvidéke a munkatevékenység, hogy a magasabb rendű értékekben is megszüntetve megőrződnek az értékek primerebb alakzatainak meghatározott jellemzői, s hogy ugyanakkor az érintkezési pontok ellenére az ökonómiai és az ún. szellemi-kulturális értékek nem azonos társadalmi viszonylatokat, létminőségeket jelölnek, illetve a különböző szellemi-kulturális értékek is határozottan specifikálódnak. Bizonyított állításnak tekinthetjük, hogy minden érték meghatározott dolgok, tulajdonságok, életminták, cselekedetek *előnyben részesítésével* kapcsolatos, továbbá hogy az osztálytársadalmakban egyidejűleg *különböző* értékrangsorok, értékpreferenciák vannak jelen. Az értékpluralizmus weberi tételének ez a racionális magja, s ezért nem beszélhetünk egyetlen abszolút, örök és változatlan értékrangsorról.

Ebből azonban nem következik, hogy *etikai* értelemben minden értéknek tekintendő, amit az emberek értékesnek minősítenek. Ebből a szempontból tartjuk fontosnak az érték *etikai* és *szociológiai* jelentésének világos megkülönböztetését. Szociológiai értelemben ugyanis valóban minden érték, amit az emberek értékesnek tartanak. És ez nemcsak dolgokra, hanem tulajdonságokra, cselekedetekre is vonatkozik.

Egy kor *valóságos erkölcse* az egyének cselekedeteiben ölt testet. A paradoxon éppen abban áll, hogy az egyén (csoport, réteg) által erkölcsösnek, értékesnek minősített tettek nem feltétlenül közvetítenek etikai értéket. *A szociológiai és az etikai érvényesség tehát nem feltétlenül esik egybe.* Ha azonosíthatók lennének, az etikai érték valóban nem lenne más, mint az adott korban megfogalmazott konkrét értékelések, értéktípusok, jellemző preferenciák összegezése vagy valamiféle szintézise. Az etikai érvényesség azonban ily módon meghatározhatatlan. S miután nincs — s a dolgok lényegéből következően nem is lehet — abszolút mércénk, a szubsztancialitást minden korban újra kell értelmeznünk, lévén az maga is dinamikus, történelmileg artikulált. A szociológiai értékértelmezés relativizmusának titka, hogy a

látszatot, mintha az értékek csak e műveletek szintézisei volnának, éppen az a tény idézi elő, hogy — Lukács szavaival — minden gyakorlati tételezés értékre tör.

Az értékek nyilvánvalóan nem juthatnának a társadalomban *létszerű* jelentőségre, ha nem válnának szükségképpen ilyen tételezések tárgyává. Innen az egyén (csoport) által vallott értékek szociológiai relevanciája. Ez azonban nem azonos az etikai érvényességgel. Ennek bizonyításához túl kell lépnünk azon, ami *közvetlenül* adott. Az etikai — és minden kulturális-szellemi — érték elválaszthatatlan az ember nembeliségének historikumától, „önmegismerésétől", a társadalmi lét szakadatlan szerkezeti változásaitól. Ebben az értelemben ontológiai alapja és viszonyítási pontja az etikai értéknek a dinamikus szubsztancialitás.

Ebben a vonatkozásban is különbséget kell tennünk — ezt is bizonyosságnak tekinthetjük — az etikum és a moralitás, közelebbről az *etikai érték* és az *egyedi morális értéktételezés* között. Az egyén saját cselekedeteit belülről szabályozó értékrendet alakíthat ki, amely különböző erkölcsi megfontolások sajátos újraértelmezése vagy kombinációja. Ez az értékrend alapulhat — sokszor meghatározott csoportnormákkal szemben is — releváns etikai értékeken, de lehet az amoralitás, az erkölcsi hipokrízis önmegtévesztő igazolása is. Az egyén törekvéseit, cselekedeteit belülről alakító, szabályozó morális értékek egyedisége, szubjektivitása csak az etikum szférájában transzformálódik különössé, illetve általánossá, válik a szubjektívnak és objektívnak meghatározott egységévé. A szociológia joggal jellemzi morális értékként azt, amit az egyén morálisnak ítél, vagy ami beállítódását, értékérzékenységét, cselekedeteinek indítékait befolyásolja. De etikai értékek megvalósításáról vagy gazdagításáról csak akkor beszélhetünk, ha ezek az értéktételezések valamilyen mértékben hordozói a dinamikus szubsztancialitásnak.

Az etikai szféra természetesen nem különül el mereven az értéktételezések gyakorlatától, s a cselekedetek, tulajdonságok etikai minősítése az osztálytársadalmakban ideológiai mezőben valósul meg. E szférában a társadalmi integrációk szembesülésének éppen ez az egyik ütközőpontja: a különböző társadalmi osztályok, etnikai-vallási közösségek egyaránt felléptek és fellépnek azzal az igénnyel, hogy az emberiség erkölcsi hagyományát, annak elemét, történelmileg érvényes alakzatát képviselik. Marx egyik jelentős felfedezése az erkölcsnek

osztályszubjektumhoz kötése. Egyetlen társadalmi rend, osztály, etnikai vagy vallási közösség sem indul azonban „tiszta lappal", s jóllehet egyes értékek az új történelmi realitásoknak megfelelően elévülnek, mások jelentése módosul, rangsoruk is változik, új értékek is keletkeznek, minden rend, osztály, közösség az emberiség által korábban felhalmozott pozitív és negatív értékekkel sáfárkodik; az egyes társadalmi formációk, az egymást felváltó kultúrák, ideológiák — minden osztályerkölcs — *az emberi nem egyetemes fejlődésének állomásai.* Az osztályerkölcsök által hirdetett értékek érvényessége csak az emberiség összfejlődésével összefüggésben vizsgálható. Minden történelmi osztály, társadalmi integráció különös érdekeket képvisel. Ugyanakkor oly mértékben és gazdagon képviseli az emberi nem dinamikus szubsztancialitását, amilyen mértékben hordozója az emberiség történelmileg mindig konkrét, egyetemes érdekeinek, a társadalmi haladásnak, amely e szélesebb történelmi távlatban nem határozható meg a közvetlen érdekek, a napi harcok látószögéből — jóllehet azoktól sem függetleníthető —, hanem mindig az *emberi gazdagság* — képességek, szükségletek — kibontakozásának, a társadalmi szabadság megóvásának és kiteljesítésének *történelmileg lehetséges realitásához kapcsolódik.*

Az értékeket abszolutizáló értéketikák — mint láthattuk — *zárt,* hierarchikus értékrendeket építettek ki. Ezek csúcsán a „legfőbb jó" értéke áll, s ennek rendelődnek alá — különféle tartalmi vagy formai megfontolások szerint — az egyes értékek.

Meghatározott helyzetek mindig magukban rejthetnek konfliktuslehetőségeket: az eleven valóság ritkán dolgozik határszituációkkal, az esetek többségében nem a végletesen jó és a végletesen rossz között kell választanunk. A választás nemegyszer különböző *pozitív* indítékok ütköztetését követeli meg, melyek társadalmi értékességének összevetése ilyenkor elkerülhetetlen. A hierarchizált értékrendek ezt a valóságos problémát vélték megoldani: ilyen helyzetekben kívántak az emberi cselekvés számára biztos iránytűként szolgálni. Az értékek rendszerezése a marxista etikusok számára is elvégzendő feladat. De az értékek rangsora — az erkölcsi értékek sajátosságaiból következően — nem lehet statikus, zárt: az élet e szférájában minden merevség szükségképpen formalizmust szül. Félreértések forrása lehet továbbá, ha a különböző rendek, csoportok, osztályok erkölcsi rendszerei által kodifikált értékeket — a történelmi összefüggéseket, ere-

detüket, vonatkoztatási pontjaikat figyelmen kívül hagyva — ideáltipikusan írjuk le, s ezek kombinációja segítségével szerkesztünk értékrangsorokat.

A mindennapok világában, a társadalom erkölcsi gyakorlatában természetesen egyidejűleg jelen lehetnek és vannak, s az egyes ember tudatában is egymásra rétegeződhetnek különböző korok, osztályok, rendek, vallási-etnikai közösségek értékfelfogásai. Az empirikus szociológia, az értékbeállítódásokat vizsgáló szociálpszichológia jól szolgálhatja a társadalom önismeretét, ha felméri az értékek konfigurációit az egyes csoportok, rétegek valóságos értékpreferenciáiban. Minthogy a Legyen világa sohasem szakadhat el büntetlenül a társadalom erkölcsi gyakorlatától, az etikai gondolkodás számára is fontosak az ily módon megalkotható *reáltípusok*. Ezek az amorális, rendhagyó, erkölcsileg közömbös, alvajáró, illetve pozitív erkölcsi személyiségek, típusok különböző kombinációit írhatják le. Ezek a típusok eltérő életmód-modelleket, értékirányultságokat képviselnek. A tipikus és az etikus közé éppen ezért nem tehetünk egyszerűen egyenlőségi jelet. Mert az *értékes* és a *valóságos* ugyan nem teljesen idegen világok, de ha megszüntetjük feszültségüket, akkor azt, ami az értékben a jelenen túlmutató — az ideálist — lényegétől fosztjuk meg.

Az erkölcs fejlődésének főbb sajátosságai. Megszakítottság és folytonosság. Erkölcsi rendszerek

Az erkölcsi fejlődés folytonossága az erkölcsi rendszerekben, az erkölcsi tudat történeti struktúráiban valósul meg: ezekben őrződik és újul meg az emberiség pozitív és negatív erkölcsi tapasztalata, finomodnak és artikulálódnak az értékminőségek, normatívák. Az erkölcsi tudat történeti struktúrái, az egyes osztályszubjektumokhoz kapcsolódó erkölcsi rendszerek bonyolult érdekviszonyok prizmáin átszűrt ideológiai tárgyiassági-vonatkozási rendszerek, amelyek olyan mélységben fejezik ki az emberi nem erkölcsi értékekben is gazdagodó önismeretét, dinamikus szubsztancialitását, amilyen mértékben hordozói a társadalmi haladásnak. Az erkölcsi rendszerek, eltérő minőségű struktúrák egymásutániságából *nem* olvasható ki lineáris fejlődési vonal. Mégis ezek szembesülése, folytonossága, váltakozása és átalakulása nyújtja — Tyitarenko szavaival — „az emberiség erkölcsi haladásának Ariadne fonalát". Ezért szükséges az erkölcsi tudat struktúráinak s ezek alkotóelemeiként az erkölcsi rendszereknek *tartalmi, történetileg konkrét meghatározottságában* való vizsgálata.

Két kérdéscsoport körvonalazódik ebben a vonatkozásban. Az egyik az *erkölcsi tudat* fejlődési folyamatával, az *etikum* szférájával kapcsolatos. Hogyan módosul a társadalom szerkezeti változásainak hatására a társadalom — egyes társadalmi integrációk — érték- és normarendje? Hogyan jönnek létre, mennyiben kötődnek osztályszubjektumokhoz s hogyan változnak az egyes erkölcsi rendszerek? Milyen tényezők, mechanizmusok magyarázzák az értékeknek és normáknak, az erkölcsi tudat elemeinek az áthagyományozódását, illetve új koordinátákba való elrendeződését, egyes értékek elévülését, újak keletkezését? A másik kérdéscsoport a társadalom *erkölcsi gyakorlatára*, a társas kapcsolatokban testet öltő *gyakorlati-erkölcsi viszonyokra* vonatkozik. A két kérdéskör természetesen összefügg,

kölcsönhatásban áll egymással. Az erkölcsi gyakorlat változásainak fontos feltétele az új érték- és követelményrendszer, míg az új erkölcsi értékek és normák kialakulását, intézményesülését nyilvánvalóan ösztönzik az új viszonylatok és szokások. Mégis, a két folyamat nem esik s a dolog lényegéből következően nem eshet teljesen egybe. A társadalom erkölcsi gyakorlatának változásait a történelmi fejlődés sokszor szükségszerű, sokszor szubjektív okokra visszavezethető kitérői, megtorpanásai, az emberi pszichikum konzerváló szerepe stb. bonyolítják.

Az egyes erkölcsi rendszerek *konkrét történeti* vizsgálata csak a történeti — különösen a mentalitás-, művelődés-, jog-, erkölcs- és szokástörténeti — tényanyagok monografikus feldolgozása útján lehetséges, tehát e vonatkozásban az etikatörténeti munkák csak adalékul szolgálnak, illetve segítik a primer forrásanyagok — kódexek, káték, hagyományok, mítoszok, irodalmi relikviák, naplók, levelezések — értelmezését, az értékszempontok rekonstrukcióját. Egy-egy korszak historikumának ilyen jellegű feldolgozása önálló monográfia tárgyát képezi; e mű jellegéből következően ilyen részletező elemzésre nem vállalkozhatunk. Más szóval csak a fő tendenciákat jelezve szólhatunk az erkölcsi tudat történeti struktúráiról. Mégis elkerülhetetlennek tartjuk az erkölcsi tudat alakváltozásainak a *konkrét általánosság* meghatározott szintjén mozgó vizsgálatát, mert csak a történeti összehasonlító módszer alkalmazása révén válnak egybevethetővé az eltérő minőségű struktúrák, s nyílik lehetőség az erkölcs fejlődésében megnyilvánuló folytonosság és megszakítottság egyidejű vizsgálatára.

Elemzésünkben — a terjedelem szabta korlátok között — igyekszünk felhasználni a rendelkezésre álló vallás-, művelődés-, mentalitástörténeti munkákat. Megjegyezzük, hogy mind a hazai, mind a nemzetközi irodalomban kevés az erkölcstörténeti tárgyú monográfia; az ilyen címet viselő munkák az esetek túlnyomó többségében a nemi erkölcsök, a társas érintkezés szabályaival foglalkoznak, s nem fogják át az erkölcsi tudatot a maga komplexitásában.

E korlátokat szem előtt tartva jó kiindulópontul szolgálnak Tyitarenkó módszertani megfontolásai. Elgondolása, hogy az egyes társadalmi formációk erkölcsi tudatának lényeges tartalmi jellemzőit a maguk *szerkezeti-funkcionális* egységében kell vizsgálni, megalapozott, mint ahogy a legfontosabb jellemzők körülhatárolása is pontos.

Ennek értelmében a következő struktúraképző jellemzők azok,

amelyeket az „erkölcsi tudat történeti struktúráinak" összehasonlító elemzésekor egybe kell vetni: „az *érték-orientáció*, ami úgy értendő, hogy az erkölcsi tudat valamely történetileg konkrét típusának van egy általános imperatív-értékszerű irányultsága, iránymutató jellege (ettől kapja, mint látni fogjuk, e tudat a funkcionális egységét); az *erkölcsi értékítélet általános mintája* (az erkölcsi ítélet történetileg meghatározott módja), mely tartalmát illetően s az értékek csoportosítása szempontjából tipikus; egy *kiinduló álláspont*, amely izomorf a kulcsértékeknek a társadalmi viszonyokban megszilárdult »hálójával«; az öntudat *pszichológiai kontrollmechanizmusai*, amelyek itt az interiorizált imperativitás megszilárdítási módjai, s a *viselkedés szabályozásának speciális eljárásai*; az erkölcsi tudatot alkotó elemek *sajátos állaga és kölcsönös összefüggéseik szerkezete* stb.".

A „*társadalmilag determinált* történeti *tartalom* különbözősége — mutat rá Tyitarenko — eltérő *formákat* hoz létre az erkölcsi tudat és funkció fogalmi konstrukciója terén is." Az általunk vizsgált összefüggésben azonban e formák meghatározása járulékos. A tartalmi struktúrák vizsgálata teszi lehetővé „a különböző erkölcsi jelenségek társadalmi-történeti koordinátáinak a megadását".

A következőkben két társadalmi formáció történeti tudati jellemzőit idézzük fel a jelzett határokon belül. Visszautalva könyvünk erkölcs-, illetve etikatörténeti fejezeteinek néhány megállapítására, a polgári, illetve a szocialista társadalom történeti tudati struktúráinak, illetve az ezeken belül szerveződő erkölcsi rendszereknek általunk legfontosabbnak tekintett strukturális és funkcionális jellemzőiről szólunk, modellszerűen jellemezve az erkölcsi rendszerek beilleszkedését a társadalom szellemi folyamataiba.

Az erkölcsi tudat történeti struktúráinak *tartalmi* elemei az adott társadalmi-gazdasági alakulatok legfőbb *világnézeti-ideológiai* jellemzőivel kapcsolatosak. Változásaikat nem közvetlenül és nem csupán a formációk közötti, illetve az egy formáción belüli gazdasági-társadalmi átalakulások idézik elő, hanem azokkal összefüggésben a világlátás, az egész ideológiai szféra átalakulása is. Az erkölcsi tudat ugyanis — erről szólottunk — nemcsak a „mit tegyünk?" kérdésére ad felszólító vagy ajánló válaszokat, hanem a „*miért élünk?*" kérdésére is. E válaszok pedig csak felszínesek, távlat nélküliek lehetnek, ha nem bölcseleti elveken alapulnak, vagyis ha nem tartalmaznak előfeltételezéseket az életről és a halálról, az anyagról és a szellemről, a térről

és az időről, az ember származásáról, státusáról, a lelki élet törvényszerűségeiről, az akarat szabadságáról stb. A világlátás, a világkép, az életbölcselet át van szőve ideológiai vonatkozásokkal, sőt egyes elemei vegytisztán ideológiaiak. Ez magyarázza, hogy az erkölcsi tudat történeti struktúráin belül különböző, egymást kiegészítő vagy egymással harcban álló rendek, osztályok, etnikai, vallási közösségek nézeteit integráló *erkölcsi rendszerek* funkcionálnak. A polgári társadalom erkölcse nem azonos a polgárság erkölcsével, mint ahogy — az antagonizmusok felszámolása ellenére — a szocialista társadalomban sem tehető egyenlőségi jel a szocialista erkölcs és a szocialista társadalom erkölcse közé.

Az ideológiai irányultsággal is összefüggő tagoltság, a megosztottság, a nyilvánvaló ellentétek ellenére mégis indokolt egy meghatározott kor, társadalom, nemzet erkölcsi tudatának történeti struktúrájáról beszélni, mert e struktúrákon belül felfedezhetők *valamennyi* erkölcsi rendszerre, rendi és osztályerkölcsre nézve közös jegyek. A lényeges különbségek ellenére e rendszerek kölcsönhatásban állnak egymással; az emberi nem általános fejlettsége, a természeti korlátok visszaszorításának adott foka, a kor műveltségi jellemzői, a vallások befolyása, illetve a szekularizáció tényei minden korban behatárolják a vitatandó kérdések körét, *az uralkodó osztályok erkölcsi befolyásának fokát, mértékét*. Hiszen — Marx szavaival —: „Az uralkodó osztályok gondolatai minden korszakban az uralkodó gondolatok, vagyis az osztály, amely a társadalom uralkodó *anyagi* hatalma, az egyszersmind uralkodó *szellemi* hatalma is." És: „Az uralkodó gondolatok nem egyebek, mint az uralkodó anyagi viszonyok eszmei kifejezése, a gondolatként megfogalmazott uralkodó anyagi viszonyok; tehát éppen azoké a viszonyoké, amelyek egyik osztályt uralkodóvá teszik, vagyis ez osztály uralmának gondolatai."

A POLGÁRI TÁRSADALMAK ERKÖLCSI TUDATÁNAK NÉHÁNY STRUKTURÁLIS JELLEMZŐJE

A polgári etika korai szakaszát jellemezve mindenekelőtt a felvilágosodás jellegadó gondolkodóit idéztük fel. Indokoltan: munkásságukban — úgy véljük — a kifejlődő új léthelyzet és gondolkodásmód legfontosabb összefüggései tükröződtek. A polgári erkölcs

antinómiáinak felismerését Kant korában lehetővé tették az angol, a németalföldi, a francia és a német fejlődés fáziseltolódásai, a nemesi arisztokratikus tendenciák újraéledése, a romantika és a szentimentalizmus térhódítása.

Ha azonban a polgárság erkölcsi tudatát kifejlett alakjában és a mindennapok világában kívánjuk tanulmányozni, célszerű, ha a klasszikus kapitalizmus szigetországi intézményeire, az angol társadalom együttélési szabályaira, létformáira, magatartási mintáira összpontosítjuk figyelmünket.

A puritanizmus és a polgári morál

Az új erkölcs a kapitalizmus kialakulásának évszázadaiban a szigetországban sem tiszta formában jelentkezett. A kálvinizmusból kinövő puritanizmus térhódítása, a presbiteriánusok és az independensek harca, a kvietista irányzat megjelenése, az anglikanizmus államegyházzá válása nem kevésbé közege az erkölcs metamorfózisának, mint az új nyilvánosság és tudományosság intézményei.

Az új erkölcs születése és meggyökereztetése — miként minden korábbi társadalmi alakulat, kultúra története tanúsítja — fájdalmas, válságokkal terhes folyamat. A régi szokások, értékek elerőtlenednek, az addig követett normatívák érvényüket vesztik, az új elvek hatása viszont még részleges vagy erőtlen; morális intervallumok keletkeznek, amelyekben tág teret kap a feslettség, a gátlástalanság. A középkor alkonyát, az eredeti tőkefelhalmozás korszakát e válságtünetek hatványozottan jellemzik.

Az eredeti tőkefelhalmozás köztudottan a „tömegek erőszakos kisajátításának" folyamata. Morus Tamás nem ok nélkül beszél arról, hogy „a juhok felfalják az embereket". A XVI. századi Anglia azonban nemcsak a harácsoló királyi kegyencek, hideg fejjel számító bérlők, éhező koldushordák országa. Itt alakulnak ki először az érdekek érvényesítésének és egyeztetésének intézményei, a nyilvánosság, itt a legerőteljesebb a születő polgári osztály harca a társadalmi elismertetésért, az értékek jelentésének újraértelmezéséért, új értékek elismertetéséért.

E törekvések mindenekelőtt a *munka* és a *tulajdon*, s ezzel összefüggésben a *gazdagság* és a *szegénység* új értelmezésében nyilvánulnak meg.

A kézművesség erkölcsi elismerése már az érett középkort is jellemzi. De a (földműves és kézműves) munkát s általában a produktív tevékenységet az uralkodó rendek nemtelen foglalatosságnak minősítették. Ezért jelenti radikális átalakulás kezdetét az értékek kialakult rendjében a protestantizmus, amely a tevékeny életvitelt, *a produktív munkát uralkodó értékké* avatja.

Thomas Taylor XVI. századi teológiai vitairatában írja: „Mi azt tanúsítjuk, hogy csak azok üdvözülnek, akik cselekszenek, mégpedig cselekedeteik által, bár nem cselekedeteik érdeméből [...] A vallás gyakorlása nem olyanféle úri életmódhoz vagy mesterséghez hasonlít, amely a járadékokat az intézők segítségével teremti elő, akár alszik az úr, akár ébren van, akár dolgozik, akár pedig játszik."

A puritán munkateológia Luther és Kálvin tanításainak radikális értelmezésén alapul, kiiktat a vallásgyakorlásból minden mágikus „üdvközvetítést", egyedül a hit által való üdvözülést ismeri el érvényesnek. Egyidejűleg megkérdőjelezi a csupán imádkozó-meditáló életvitel *erkölcsi* tartalmasságát. Hirdeti: csak a hivő *tette* szolgálja Isten dicsőségét.

Max Weber elemzéséből tudjuk, hogy a német *Beruf* (hivatás) szóban, és még világosabban az angol *calling*-ban „valami vallási képzet — valami istentől kijelölt *feladat* — képzete" — is benne rejlik. A hivatás szó a középkori katolicizmus fogalomtárában — legalábbis mint élethivatás, körülhatárolt munkaterület — ismeretlen. A kifejezés a XVI—XVII. században azoknak az országoknak a nyelvében válik közkeletűvé, ahol a protestantizmus elterjed. Luthernél a hivatás még hagyományszerűen kötött. Az életpályát az ember nem választja, hanem isten sorsszerűen jelöli ki számára. A kálvinizmusban az üdvözülést kereső nem érheti be az egyéni érdemszerző cselekedetekkel. A kálvini tan *rendszeres önellenőrzést* követel. A hitnek hatásaiban kell igaznak bizonyulnia. A kérdések kérdésévé az *életvitel* válik.

Az angol társadalom fejlődésének új jelenségei és fájdalmas kísérőtünetei magyarázzák, hogy éppen a puritanizmusban radikálizálódik a lutheri—kálvini munkateológia. A XVI. századi Angliában központi kérdéssé lett a földjüktől megfosztott csavargó elemek munkára fogása. Közmeggyőződéssé kellett tenni, hogy nem az jár el istennek tetsző módon, aki a koldusnak alamizsnát osztogat; a lelket az menti meg, aki a dologtalannak munkát ad, mert az „életszentség" igazi gyakorlótere a munka.

A hivatástudat erkölcsi méltánylása a puritanizmusnak is fontos jellemzője. A puritanizmus — a lutheri—kálvini hagyományokat folytatva — a munkatevékenységhez kapcsolódó, abban testet öltő életvitelt teszi erkölcsi megítélés tárgyává. Vagyis az ember *egész* földi életére, annak céljára kérdez rá. Ily módon az értékorientáció egész középkori rendszerét, a kulcsértékek rangsorolásának alapelveit kérdőjelezi meg, jóllehet e változások még vallási mezőben realizálódnak. A rendszeres önellenőrzés igénye megnövelte a *„belső bíró"* szerepét a cselekedetek minősítésében.

A puritán prédikátorok a *vállalkozói* tevékenységet erkölcsileg értékes, a feudális jövedelem élvezését értéktelen tevékenységnek minősítették. William Perkins *Értekezés az emberi foglalkozásokról vagy hivatásokról* című iratában például egyértelműen a hivatás nélküli emberek kategóriájába sorolja a „napjait evéssel-ivással töltő" földesurat és az őt kiszolgáló cselédeket.

A XVI. században megjelent könyveknek még közel fele morális-vallásos jellegű. E sokszor gyermekien naiv káték, lelki kalauzok *köztudottá* és *köztudattá* kívánták tenni az új értékfelismeréseket. Mint Hankiss Elemér írja: „Megtalálhatta közöttük mindenki a magának valót. Vigasztaló imádságok »kertjét« a súlyos beteg; tanácsokat, hogyan végrendelkezzék, a haldokló; »erkölcsi vezérfonalat«, »tükröt« mindenféle mesterségbeli külön-külön."

A XVII. században már nagyobb számban jelennek meg *világi* írások; a forradalmi harcokban megerősödő, vagyonosodó polgárság vallási közvetítés nélkül is kifejezi igényét a szellemi hegemóniára, jóllehet éppen a dissenterek (nonkomformisták) szembenállása a hivatalos vallással tanúsítja, hogy az erkölcsi értékek újraértelmezéséért, új értékek elismertetéséért folytatott harcnak változatlanul tere a vallási mező.

A XVIII. századi első irodalmi-politikai periodikákból, családi-társasági lapokból, a *Whisperer*-ből (Suttogó), a *Chit-Chat*-ből (Fecsegő), a *Mirror*-ból (Tükör) stb. ki lehet hüvelyezni azokat az új értékeket, világi értékértelmezéseket, amelyek később egyértelműen meghatározóvá, kulcsfontosságúvá válnak. Különösen világosan tükrözi a változásfolyamatot a Joseph Addison és Richard Steele által szerkesztett *Spectator* (A néző), amely 1711 és 1714 között jelent meg. A *Spectator* hasábjain egy képzeletbeli klub tagjainak életét mutatják be. Sir Roger de Coverley-vel szemben, aki az arisztokrácia felfogá-

sát testesíti meg, *Sir Andrew Freeport* — „a londoni City egyik köztiszteletben álló kereskedője" — képviseli az *új polgári életfelfogást*. „Fáradhatatlan szorgalommal, éles ésszel, bő tapasztalatokkal megáldott ember" — olvashatjuk róla a lap 2. számában. „A kereskedelem minden csínjával-bínjával tisztában van, s állítja, hogy ostoba és barbár dolog uralmunkat fegyverek által kiterjeszteni; mert az igazi hatalom az iparban és az iparkodásban gyökredzik. Sokszor kifejti, hogyha kereskedelmünknek ez s ez az ága jól ki lenne művelve, sokat nyerhetnénk ettől s ettől a nemzettől; s más téren pedig másoktól. Hallottam őt bizonyítani, hogy a szorgalom tartósabb szerzeményekhez vezet, mint a vitézség, s hogy a tunyaság több nemzetet juttatott tönkre, mint a kard. Csak úgy dúskál a sok takarékosságra intő aranymondásban, s köztük is legfőbb kedvence az hogy: »Ki a pennyt nem becsüli, a fontot nem érdemli.«"

A képzelt társaság dialógusai nemcsak azt tanúsítják, hogy a cselekedetek, erények „elfogult" rangsorolása összefügg a társadalmi pozícióval, a társas érintkezésben végbement változásokkal, de azt is, hogy az erkölcsi tudat kulcsértékei *egymásra vonatkoztatottak*, s homogenizálják a különböző osztályokat reprezentáló vitapartnerek értékszemléletét.

Egy történelmi tárgyú beszélgetés során megjegyezte valaki — olvashatjuk a lap 174. számában —, „hogy a »karthágói hűség« szállóige volt hajdanán, s azt jelentette, hogy: hitszegés. Sir Roger hozzáfűzte, hogy nem is igen lehetett másképp, mert hiszen a karthágóiak élenjáró kereskedői voltak a világnak, s mivel az ilyen emberek főcélja a nyereség, nem is hajszolnak mást soha; az eszközökre nincsenek tekintettel; ha könnyen megy, készséggel szerzik a pénzt tisztességes úton; de ha nem, nem aggályoskodnak csalás vagy félrevezetés által megszerezni azt." Mert „ugyan micsoda nagyszerű és fennkölt dolgot lehet várni attól, akinek egész figyelme a tartozik s követel rovatok egyensúlyára tapad. S még ha el is fogadjuk azt, hogy a takarékosság és zsugoriság erényei a kereskedőnek, aprólékos számítgatásai mégis mennyivel alatta maradnak egy gentleman szegényeket gyámolító bőkezűségének és szomszédait elhalmozó vendégszeretetének."

Sir Andrew Freeport így replikázik: „Nem fogom most Sir Roger emlékezetébe idézni, hogy a reformáció óta a kereskedők mennyi nagy és nemes művet emeltek az emberbarátság és közérdek szolgálatának,

hanem pillanatnyilag megelégszem azzal, hogy a nekünk tulajdonított takarékosságról és zsugoriságról ejtsek néhány szót. Ha összeférne Sir Roger ősi bárói címével, hogy könyvelést vezessen, és a legcsalhatatlanabb eszközzel: a számokkal mérje a dolgokat, akkor a mi zsugoriságunknak adna előnyt a maga vendégszeretetével szemben. Ha akószám nyakaltatni a bort: vendégszeretet, úgy mi nem versengünk ezért az erényért; viszont érdemes volna megfontolni, hogy az én rendelésemre tíz napon át dolgozó ennyi és ennyi mesterember, avagy a Sir Roger költségére mulató ugyanannyi paraszt tartozik e több hálával; azt hiszem, a mesteremberek családja több köszönettel fog adózni nekem, mint a parasztoké Sir Rogernek. Sir Roger adományokkal halmozza el embereit, én az enyémeket fölemelem, hogy ne szoruljanak a jótékonyságomra és ne kényszerüljenek hálára."

Ami pedig a karthágói kereskedőkkel kapcsolatos példabeszédeket illeti, „Sir Roger egy ósdi szállóigéből kovácsolt alkalmat magának a kereskedők bosszantására, ne legyen hát sértés a védelmünkre is felhozni egyet, bár nem oly régit. Ha valaki Hollandiában tönkremegy, azt mondják róla, hiba csúszott a könyvelésébe. Ez a megjegyzés nálunk talán nyegle vagy tréfás beszédmódnak tűnne, de annál a pedáns népnél a legsúlyosabb korholás; mert a költségvetésben tévedni, a soron következő kötelezettségeknek eleget nem tenni, vagy az emberek hitelét arcátlanul és vérmesen kockára tenni: mindez náluk éppoly gyalázatnak számít, mint derűsebb nemzeteknél a bátorság vagy az elemi becsületesség hiánya."

Benjamin Franklin az 1720-as években járt Londonban. Nyomdászként tért vissza hazájába, Észak-Amerikába, később maga is újságkiadó, majd szerkesztő. *Poor Richard's Almanach*jának derék, jó humorú polgárainak érvelésében ugyanazok az értékek ismétlődnek, amelyeket a puritán prédikátorok az üdvözülés feltételeként hirdettek, s amelyeket Sir Andrew Freeport vallott: *mértékletesség, rend, józan életmód, takarékosság, szorgalom.*

Ezek az erények variálódnak Franklinnek a polgári köznyelv és gondolkodás formálásában oly fontos szerepet játszó tömör, szellemes mondásaiban is: „Ne pazarold az időt, ez az a szövet, melyből az élet készült." „Az alvó róka nem fog tyúkot." „A mesterség földbirtokot ér." „A munka fizeti, a kétségbeesés növeli az adósságokat." „A kényes macska nem fog egeret." „Kövér konyha, sovány végrendelet." „Egy bűn többet emészt fel, mint amennyibe két gyermek

eltartása kerül." „A bolond adja a lakomát és az okos lakmározik." „Hazugság és adósság egy lovat nyergelnek." „A hitelezőknek jobb az emlékezőtehetsége, mint az adósoknak."

A vállakozói munkaerkölcsöt Franklin így jellemzi: „Gondolj arra, hogy az *idő pénz*. [...] a pénznek *nemzőereje, gyümölcsöző természete* van. A pénz pénzt tud nemzeni és az utódok még többet tudnak nemzeni és így tovább."

Franklin korántsem volt szűk látókörű, műveletlen mesterember. Nem véletlenül választották a londoni Royal Society tagjává, mint ahogy az sem véletlen, hogy a hetvenes években az Amerikai Egyesült Államok első párizsi követeként a francia felvilágosodás ünnepelt alakja lett. Ennek ismeretében kell mérlegelnünk azt a tényt, hogy ez az enciklopédikusan művelt világpolgár a profán üzleties életfilozófiát *erkölcsi hitvallásnak* tekintette, életszabályainak megsértését pedig „nemcsak ostobaságnak, hanem kötelességmulasztásnak is". Erkölcsi szemléletét jellemezve Max Weber a „társadalomalapító" polgárság képviselőjének minősíti. „[...] Franklin valamennyi előírásának utilitarisztikus éle van: a becsületesség *hasznos*, mert hitelt eredményez, a pontosság, a szorgalom, a mértékletesség úgyszintén, és *éppen ezért* erények; — amiből egyebek között az is következik, hogy ott, ahol a becsületesség *látszata* megteszi ugyanezt a szolgálatot, ennek is elegendőnek kell lennie Franklin szemében, s ennek az erénynek valamilyen fölösleges többlete improduktív pazarlásnak minősül."

A polgári erkölcs természetesen még e korai korszakában sem korlátozható egyetlen viszonylatra, s nem közvetítők nélküli leképeződése a termelési és a tulajdonviszonyoknak. De a *mindennapos* életvitelt formáló erkölcsi normatívákat, az erkölcsi köznyelvet elemezve sem vonatkoztathatunk el attól a ténytől, hogy a kapitalizmussal jön létre először olyan formáció, amelyben a gazdasági osztályérdekek a maguk „teljes tisztaságában" jelennek meg, s a társadalmi rétegződés „tisztán és kizárólag osztályrétegződés". A számok itt valóban minden értékelhető dolognak a mértékei, hiszen az áru- és pénzviszonyok egyetemessé válásával valamennyi termék és tevékenység feloldódik a csereértékben.

Már a puritanizmus keletkezési szakaszában felismerhető az a sajátos kettősség, amely a polgári erkölcs különböző alakzataiban más-más változatban újratermelődik, mintegy példázva, milyen para-

doxonokon, rejtett és nyílt ellentmondásokon át valósul meg az emberiség erkölcsi evolúciója, a nembeli értékek felhalmozódása. A puritanizmus igazolja a polgár szabadságigényét, a vállalkozói szellemet, egyidejűleg szigorú korlátokat is szab: a külsőségek megvetését, a legszigorúbb egyszerűséget követeli a gondolkodásban és az életmódban. Az eredeti tőkefelhalmozást követően mind nyilvánvalóbbá válik, hogy miközben a puritanizmus valóban radikálisan „megtisztította" az anglikán vallást a katolicizmus maradványaitól, s a dissenterek a vallás gyakorlásának a királyi önkénytől való függetlenségét is biztosították, az új valláserkölcs puritán normáival a hipokrízis új alakzatait termelte ki: a *Biblia*, a *Főkönyv* és a *Családi üzem* szentháromságában a puritanizmus *egymást kizáró* értékminőségek szigorú *egyneműsítését* követeli.

A feudalizmusban a rendek „tiszta közvetlenségükben" rögzítették az együttélés és elkülönültség szigorúan hierarchizált és jogszabályként is funkcionáló törvényeit. A rendek természetadta vagy a vallás által szentesített elkülönültsége magyarázza, hogy e normák a szerintük élő emberek számára — ha a gyakorlatban áthágták is őket — kétségbevonhatatlan realitásként léteztek. A polgári társadalom felbomlasztja a hagyományos közösségeket, megszünteti az alá- és fölérendeltség természetadta jellegét, s véletlenszerűvé teszi az egyének besorolódását a társadalmi munkamegosztásba. Ez egyidejűleg jelent nagyobb szabadságot, s válik alapjává egy újfajta hierarchizálódásnak. Mert a tőketulajdon, miközben atomizálja a társadalmat, lételemmé teszi a konkurrenciaharcot, szavatolva a vagyonos rétegek előjogait is.

Az illuzórikussá vált közösségtől formailag is független *személyiség megnövekedett autonómiája* e változás fontos következménye. Az erkölcsi tudat szerkezete módosul. A hűbéri-rendi társadalomban az egyed mindig szervesen valamely csoporthoz tartozott; erkölcsi (társadalmi) tekintélye meghatározóan nem személyes tulajdonságaitól, hanem rendi-testületi státusától függött. A társadalmi struktúra változásaitól nem elválaszthatóan a polgári értékrendben az önmaga egzisztenciáját építő, kiharcoló és óvó személyiség kerül középpontba. Az *individualizmus* vezető elvként biztosítja a polgári erkölcsi tudat funkcionális egységét.

E mélyreható szemléleti változás a nyelvben is tükröződik. Számunkra ez azért fontos, mert példázza, hogy nemcsak a tudomány — az erkölcsfilozófia, a nemzetgazdaságtan —, hanem a közgondolkodás is

fokozatosan átstruktúrálódik. O. Barfield *Az angol szókincs története* című művéből tudjuk, hogy az óangol nyelv mindössze tizenhárom olyan szót ismert, amely a *self* (maga, önmaga, ön-) névmással társult. A XVI. századtól növekszik az ilyen szavak száma, s ezek között is különösen azoké, amelyek a személyiség belső állapotát fejezik ki (self-abasement: önmegalázás, szégyenkezés; self-assurance: önbizalom; self-command: önuralom; self-communion: lelkiismeretvizsgálat; self-confidence: önbizalom; self-conscious: öntudatos; self-contained: tartózkodó, független; self-denying: önmegtagadó, takarékos; self-interest: önzés, önérdek; selfish: önös; self-regards: önbecsülés, önérzet stb.). A *person* (személy) szót az óangolban csak a társadalmi integráció és a világmindenség vonatkozásában használták. „Egyéniség" jelentésárnyalata csak a XVII. században terjed el. Ugyanebben az időben válnak elterjedtté olyan fogalmak, kifejezések, melyek az ember pszichikus irányultságának jellemzésére alkalmasak (discomposure: zavar, izgatottság; dissatisfaction: elégedetlenség, kielégületlenség; aversion: idegenkedés stb.). A következő évszázad a *feeling* (érzelem) széles színskálájú elterjedésének időszaka, s a korszak irodalmában egyre inkább középpontba kerül a *man of feeling* (érzelmes ember).

A polgárság intim világában így válik érzékelhetővé az ellentmondás, amely a puritanizmus szigorú normái által megkövetelt vallás-erkölcsi kötöttségek és a személyes szabadság, a rideg haszonközpontúság és az érzelmesség ellentéteként nyilvánul meg legtömegesebben a polgárság mindennapi életvitelében.

Samuel Richardson *Paméla*ja nem véletlenül vált a XVIII. század egyik legolvasottabb könyvévé. Hősnője egy, a közgondolkodást is alakító erkölcsi eszményt testesít meg. „Tanulják meg a gazdagok, valamint azok, akik alacsony sorból emelkedtek fel, hogy helyzetük nem *egyetlen jócselekedetre* kötelez; azért emelte fel őket a Gondviselés, hogy hatókörükben mindenki részesülhessen a reájuk halmozott áldásokban, s minél nagyobb hatalomra emelkednek, annál nagyobb a tőlük elvárt jótétemény [...] Az ő ékes igazságszeretete, melyet még a nehéz megpróbáltatások között sem adott fel sohasem, még akkor sem, ha joggal gondolhatott arra, hogy őszintesége önmaga ellen fog szólni; — ártatlansága, melyet akkor is megőrzött, mikor fortéllyal és ravaszsággal védte magát az erőszakkal szemben — mindez azt tanúsítja, hogy a *legnagyobb kísértések közt is szent tisztelettel* adózzunk

áz igazságnak, mert ez mindenkor tiszteletet vált ki, még a legromlottabb elmékben is."

Richardson szinte az erkölcsi káték, példabeszédek tömörségével összegzi a hősnőjében megtestesített eszményi magatartás jellemzőit:

„Előzékeny viselkedése az egyenrangúakkal felemelkedése előtt, utóbb pedig irántuk való nyájassága; megbocsátásra mindig kész szíve, nagylelkűsége;

Béketűrése minden körülmények között, amíg erénye nem forgott kockán;

Jóságos engedékenysége mások, mint Miss Godfrey iránt, akinek elnézte olyan hibáját is, melyeket önmagának nem bocsájtott volna meg;

Gyengédsége és körültekintése ama szomorú kaland sarjadéka iránt;

Leánykori és menyasszonyi tisztasága, mely gondolataira, szavaira és cselekedeteire egyaránt kiterjedt;

Istenbe vetett példás bizodalma;

Háládatos lelke, jótékony szíve;

A szegények iránti véghetetlen jósága, melyért áldották, amerre csak megfordult;

Könnyed bája és fesztelensége;

Gyermeki, házastársi és anyai kötelességtudása;

Társasági erényei.

Mindezek szelleme kiválóságának megannyi ékes bizonyságai, melyek méltóvá teszik jellemét arra, hogy egész neme példának tekintse."

Az enciklopédista Diderot is méltánylóan szólt Richardson művéről. „Ha fontos meggyőzni az embereket arról — írja 1762-ben —, hogy függetlenül az életen túli meggondolásoktól, nem tehetünk többet boldogságunk érdekében, mint hogy erényesek vagyunk; mekkora szolgálatot tett Richardson az emberiségnek! Nem bemutatja ezt az igazságot, de érezteti; minden sorával arra bír, hogy többre értékeljük az erény sorsát a diadalmaskodó bűnnél [...] Richardsonnak köszönhetem, ha az ítéleteimet megzavaró érdekek ellenére is a pártatlanság helyes mértéke szerint tudom osztogatni megvetésemet vagy tiszteletemet."

A kortárs Henry Fielding azonban pontosan érzékelte, hogy az „ítéletet megzavaró érdekek" hatása a gyakorlatban erőteljesebb, s hogy a puritanizmus hatása legalábbis kettős: míg egyeseknek vezérlő

eszményeket ad s elfojt nemtelen indulatokat, másoknál dekórumul szolgál, s álcázza a „diadalmaskodó bűnt". Fielding a *Covent Garden Journal*ban közzétett *Modern szójegyzék*ben az erkölcsi fogalmak rusztikusabb értelmezését adja:

„Érdem — Hatalom, rang, vagyon
Bölcsesség — A fentiek megszerzése
Bűn, erény — Vitatémák
Hazafi — Állás városnyosa az udvarnál
Gazember, csirkefogó — Aki más párton áll, mint te
Hülye — Összetett eszme, beletartozik a szegénység, tisztesség, jámborság, egyszerűség"

(Takács Ferenc ford.)

Éppen a *Covent Garden Journal* esszéi bizonyítják, hogy Fielding korántsem cinikus kívülálló: maga is vallásos, s erkölcsi ítélkezéseit a puritán erkölcs intonálja. Legismertebb regényének hőse, Tom Jones is a „rendszer" könyörtelen logikájával *szemben*, „való indulattal az igaz és a méltó iránt" kísérli meg jóságát jellemesen érvényesíteni. Fielding nem véletlenül adja Millerné szájába a következő szavakat: „Jones úr, ön túlságosan is jó. Nem erre a világra való."

E korszak erkölcsfelfogásának alakításában a puritanizmus szerepe nyilvánvalóan meghatározó, jóllehet korántsem kizárólagos. A romantikus életszemlélet — amelynek Angliában csak egyik indítéka a puritanizmus erkölcsi szikársága elleni lázadás, mert a felvilágosodás értékrendjével is szembesült — nemcsak az angol költészet megújulását eredményezte, de dokumentálhatóan már a XIX. század első évtizedeiben a polgári értelmiség egyes reprezentánsainak szemléletváltozásával is társul. E szempontból — irodalomtörténeti értékeiktől függetlenül — fontos mentalitástörténeti dokumentumnak tekinthetjük Charles Lamb és William Hazlitt esszéit.

A viktoriánus kor — a berendezkedett polgárság erkölcse

A polgárság gazdasági, társadalmi és politikai befolyása az ipari forradalmat követően teljesedik ki. A kapitalizmus virágzásának korszakát a szigetországban *viktoriánus korként* is jellemzik. Nem ok nélkül.

Viktória királynő 1837-től 1901-ig uralkodott, s jóllehet 1848-ig a kínzó szociális problémák, háborúk a feszültség forrásai voltak, az európai forradalmak bukását, a chartista mozgalom pacifikálását követően a szigetország valóban „a világ műhelye", az ipari forradalom és a gyarmati kizsákmányolás első számú haszonélvezője lett. A klasszikus kapitalizmus, a liberalizmus jellemzői itt nyilvánulnak meg legmarkánsabban, s a késő viktoriánus korban itt jelentkeznek először a nagy korszakváltás, az imperialista struktúrák kialakulásának kísérő tünetei is.

A viktoriánus kort tehát egészébe joggal tekinthetjük a „berendezkedett polgárság" világának. Egyes szerzők — így W. E. H. Lecky *Az európai erkölcsök története* című, 1896-ban megjelent könyvében — a korszakot az emberiség „legerkölcsösebb, legszemérmesebb időszakaként" jellemzik. A viktoriánus illemkódexeket, házi áldásokat, idilli családregényeket olvasva, a *gentleman* viselkedésmintáinak az egész polgárságra kiterjedő vonzerejét tapasztalva e feltételezés megalapozottnak tetszik.

Lecky szerint az „iparosodás" két élesen egymástól elütő habitust alakított ki: a „dolgos embert" és a „spekulánst". Az előbbi fő jellemvonása a szorgalommal együttjáró rendszeretet, a kitartó erőfeszítés és mindazoknak az erényeknek az együttese, amelyek valaki iránt tiszteletet ébresztenek. A viktoriánus kor „dolgos polgára" — úgymond — mintegy megtestesíti ezeket az erényeket. W. E. Houghton is a tekintélytiszteletet, a jóhiszeműséget, a társadalmi formákhoz való ragaszkodást *(respectability)* és a bensőségességet, a magánéletbe zárkózást *(intimity)* emeli ki kulcsértékként.

A liberalizmus feltétlen „szabadságtiszteletének", úgy tetszhet, ellentmond a „tekintélytisztelet", a formákhoz való ragaszkodás. Ez az ellentmondás azonban látszólagos: a berendezkedett polgár szabadság- és biztonságigénye feltételezi és kiegészíti egymást. Az *egyenlőség* elvét a polgárság szellemi vívmányaként idézik, a társadalmi viszonylatok valóságában azonban a szabad verseny még a polgárságon belüli egyenlőség újratermelődését is kizárta. A *struggle for life* (a létért való küzdelem) és a *survival of the fittest* (a legalkalmasabb egyed fennmaradása) darwini koncepciója az emberi társadalom tökéletesedésének erkölcsileg is igazolt elveként épült bele a viktoriánus polgárság értéktudatába.

Lecky és számos más szerző is egy lényegében egységes polgári

középosztály magatartásmintáit tárgyalja a viktoriánus kor erkölcseként. A korszak szellemi életét, erkölcsi tudatát azonban éppen a *belső rétegzettség* erőteljesebbé válása jellemzi.

Paradox jelenséggel állunk szemben. A győztes polgárság lebontotta a feudális társadalom tudatvilágát jellemző, rendi előjogokhoz kötött szigorú hierarchizáltságot, kodifikálta a jogegyenlőséget, s egyetemlegesen érvényes erkölcsi elveket hirdetett. A liberalizmus kiszélesítette a társadalmi helyzetváltoztatás, a „követéses életstratégia" jogi-ideológiai biztosítékait. Ugyanakkor a nagypolgárság, amelyet erős családi és üzleti szálak kapcsoltak össze az arisztokrácia elpolgáriasodott csoportjaival, finom választóvonalakkal különítette el a maga szimbolikus világát, értékrendjét nemcsak a proletariátustól, de a közép- és kispolgárok világától is. A tekintélytisztelet s az elzárkózást is igazoló intimitásigény eme újfajta hierarchizáltság eszmei igazolásául, dekórumául is szolgált.

A polgári középosztály sem tekinthető szociálisan egyneműnek. Nemcsak a középtőkések, bérház- és ingatlantulajdonosok, szállítmányozási vállalkozók tartoztak e sokkal inkább társadalmi pozicionáltságot, mint objektív ismérvekkel leírható osztályhelyzetet jelentő szociális halmazhoz, hanem a szellemi szabadfoglalkozásúak, valamint az állam és a magánvállalatok befolyásos alkalmazottai is. S a középosztály is — jóllehet a választóvonalak itt viszonylagosabbak — elkülönült a kispolgárság különböző kategóriáitól: a kis műhelytulajdonosoktól, a szatócsoktól, a „vékonypénzű" tisztviselőktől, a művészvilág bohémjeitől stb.

Az e kor társadalmát jellemző írások gyakran figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy a viktoriánus korban folyamatosan növekedett az a réteg, amelynek nem volt kapcsolata a termelő munkával. S itt nemcsak a tisztviselőkre, alkalmazottakra gondolunk, hanem a részvényesekre is. E kategórián belül nagy számban találhatunk kispénzű embereket is, olyanokat, akiket a részvénytulajdon „megóvott" a munkától, de nem tett vagyonossá. Figyelemreméltó, hogy e létforma különösen elterjedt volt a vénlányok és agglegények körében.

Az angol fejlődés azt is példázza, hogy egy adott osztály erkölcsi nézetei sem egyneműek. Az érintkezési pontok ellenére — az uralkodó ideológia által is támogatottan — *különböző* értékrangsorok élnek egymás mellett. Ugyanakkor az alárendelt, elnyomott osztályok helyzetét tükröző ideológiák, értékek, normák is hatnak, amelyeknek gyakorlati

hatékonyságát azonban korlátozza a „követéses életstratégia" dezorientáló hatása, az *uralkodó* értékminták vonzása.

Az osztályok erkölcsi nézetei, normatívái, jóllehet összefüggő rendszert alkotnak, a társadalmi viszonyok változásaival még *egyazon formáció keretén belül is átrendeződnek*, új módon funkcionalizálódnak. Ez az angol fejlődésen is kimutatható. A korai kapitalizmus erkölcsi tudatának főbb jellemzői, melyeket az előző pontban vázoltunk, valamennyi polgári réteg tudatában megőrződnek, de változnak a hangsúlyok, változik az elemek összefüggése, rangsora. Így továbbra is kulcsérték az *individualizmus*, erkölcsi tartalmassága van a *hasznosságnak*, erős a hajlam a vallási követelmények és a *„sikeres" életvitel* összeegyeztetésére. A *becsület*, a *munka*, a *szegénység* értékminősítésében azonban már jelentősek a hangsúlyeltolódások: a becsület fogalmának jelentéstartományában az üzletvitel megbízhatóságára helyeződik a súlypont, a szorgalom és a tisztes munka az „alul levők" becsületességének kritériuma. Egyidejűleg a „burzsoázia piramiscsúcsán" erkölcsi igazolást nyer a *dologtalanság*, s a középosztály felsőbb régióiban is kodifikálódik a munka közönséges formáinak megvetése.

A *protestáns munkaethosz* a kisvállalkozók, szellemi szabadfoglalkozásúak, polgári értelmiségiek normarendszerében — ha nem is azonos jelentéssel — továbbra is uralkodik. Thackeray egyik hősének, Wolfe ezredesnek a szavai nemcsak az író nézeteit tolmácsolják: „Az nem lehet, hogy egy férfi lóversenyzéssel és tenisszel töltse napjait, az éjszakáit pedig tivornyázással kártya mellett. Minden ember arra van teremtve, hogy munkálkodjék... minden ember szolgálhatja a hazáját valamilyen módon! Higgye el uram, a tétlenség kenyere a legveszedelmesebb kenyér mindazok közül, ami ehető, és a kártya meg az élvezet megengedhető időtöltés munka után, de nem munka helyett."

A viktoriánus korban a vállalkozó még irányítja a vállalat működését s kezeli a családi vagyont; a részvényesek életvitelét jellemző *hivalkodó* dologtalanság a nagypolgárság életvitelében a századfordulót követően, a monopolkapitalista nagy szervezetek korszakában válik *általánosan* jellemzővé. De a fizikai munka alsóbbrendű tevékenységként való kezelése már a viktoriánus korra is jellemző. „A tulajdonhoz mint a jó hírnév alapjához való ragaszkodás igen naiv és sürgető — írja Thorston Veblen *A dologtalan osztály elméletében* — a gazdagság felhalmozásának korai szakaszain. A munkától való tar-

tózkodás a gazdagság elfogadott bizonyítéka, s ezért a társadalmi pozíció elfogadott jele is; s ez a ragaszkodás a gazdagság tiszteletreméltóságához még kitartóbb ragaszkodásra vezet a dologtalansághoz." Veblen ma már klasszikusnak tekinthető sorai — jóllehet 1904-ben jelentek meg az Egyesült Államokban — pontosan illenek a viktoriánus kor polgári felső rétegére is, sőt a részvényesek azon kategóriáitól sem idegenek, amelyekről korábban szólottunk. A szemléletváltozást a mentalitástörténészek azzal a ténnyel is kapcsolatba hozzák, hogy Anglia anyaországi státusából következőleg nőtt — ha nem is vált e korban jellegadóvá — azon férfiak száma, akik, évtizedeket töltve gyarmati szolgálatban, megszokták a szolgák őket körülvevő seregét, s (ami nem kevésbé lényeges) létélemükké vált az „uralmi szakszerűség".

Az értékszemlélet változása az *életvitelt* is átformálja. A gentlemannek több ideje jut a társasági életre, a vallási, jótékonysági egyletekben való reprezentációra, a lovaglásra és más arisztokratikus sportokra. A polgárasszony társadalmi rangját egyenesen fémjelzi a teljes dologtalanság. Nem vállal polgári foglalkozást, s a családon belüli szerepe is változik (erről később részletesen szólunk). E. Hobsbawm idézi Viktória királynőnek az *Englishwoman's Journal*ban 1866-ban megjelent levelét: „Véleményem szerint, ha egy nőnek dolgoznia kell, jóllehet keresztyén és jól nevelt hölgy lehet, azonnal elveszti azt a különleges helyzetet, amelyet a *lady* szó olyan megfelelően jelöl." E „felsőbbrendűségre" utaló szavak azonban még a ladyk esetében *is* megtévesztőek vagy legalábbis kétértelműek: a nők a viktoriánus korban nem voltak *de facto* a társadalom egyenjogú tagjai. Meggyőzően dokumentálja e tényt a rangot adó *public school*-ok diákjainak nemek szerinti összetétele: küszöbüket Viktória királynő uralkodásának évtizedeiben nők nem léphették át.

Az értékek újra rangsorolódását és az életformaváltást jól tükrözi az öltözködés. Balogh Zoltán, a tragikusan elhunyt fiatal szociológus, a viktoriánus korral foglalkozó vázlatában bravúrosan jellemzi ezt az összefüggést. „Az angol viktoriánus közép- és felsőosztálybeli *férfi* öltözetének legszembetűnőbb darabja a közismert *cilinder*. Ez a viselet nemcsak a legegyszerűbb *fizikai* munkatevékenységek elvégzésében akadályoz hatékonyan, hanem határozottan méltóságteljes és *gentlemanlike* test- és fejtartásra is kényszerít, minden hevesebb, úriemberhez méltatlan mozdulat nélkül; emellett kiemeli azt a magas-

ságbeli és testalkatbeli különbséget, ami a kor görnyedt és rosszul táplált gépmunkása és a gentleman között fennáll. (A férfi *testmagassága* e korban járulékos státusszimbólummá válik.) A kezet esernyő, hónalj alatt tartott kesztyű (lehetőleg finom, érzékeny anyagból), később aktatáska stb. köti le; a vállra akasztható táskák eltűnnek, a hátizsákról nem is beszélve. A cipő tükörfényes (úriember sárban nem jár, a külvárosi utcák ekkor még elég kis hányadban kövezettek), a fekete öltöny »makulátlan«, a nadrág »élesre vasalt«, az ing kézelője és gallérja »vakítóan fehér« (a füstös-kormos Londonban, Manchesterben stb.!). Ekkor »virágzik fel« a cipőtisztító fiúk szakmája, hiszen az esőáztatta utcán nem könnyű percről percre biztosítani a »tükörfényességet«. Mindazonáltal a *teljes* munkátlansághoz tartozó feudális viseletek (például púderes paróka) eltűnnek az angol gentleman világából: sem a vállalat, sem a tőzsde nem áraszthatja a munkátlanság légkörét."

„Egészen más a helyzet a *feleséggel*, akire a család fogyasztói lehetőségeinek a bemutatása elsődlegesen hárul. A klasszikus viktorianizmusban a »bőséges cselédsereg« a család státusának fontos kelléke, így a nő viseletének a teljes munkátlanság légkörét kell árasztania. Az ápolt kéz, a hosszú, esetleg festett köröm a kínai mandarinok óta hirdeti az efféle privilegizáltságot; a női kalapok talán még a férfikalapoknál is »mozgásgátlóbbak«, bár a kihúzott testtartásra talán kevésbé ösztönöznek; az egész test mozgását bénítja a szoros *fűző* [...]"

Módosult a *család* társadalmi státusa, belső szervezete is. A család fontos tényezője a társadalmi egyensúly fenntartásának, a gyermekek szocializációjának, s ugyanakkor gazdasági egységként, a javak megőrzésének és felhalmozásának intézményeként is funkcionál. A polgári rend megszilárdításában szerepet játszó vallások is — másmás értékhangsúlyokkal — az erkölcsi értékrendszer alapzatának, nélkülözhetetlen közvetítő és ellenőrző intézményének tekintik a családot.

A polgári családon belül módosul a *két nem viszonya:* a nők, akik hozományt hoztak a házasságba, bizonyos fokig függetlenebbek. A polgári fejlődés korai szakaszait az jellemzi, hogy az asszonyok tevékenységi köre kiszélesedik: a gyermeknevelés, a betegápolás mellett az üzleti tevékenységből is részt vállalnak, ők rendezik a családi összejöveteleket, amelyek a kapcsolatteremtés fontos eszközei.

A viktoriánus korban a család jelentősége meghatványozódik. Belső hierarchizáltságának, a családtagok viszonylatrendszerének, érintkezésük szigorú rituáléjának paradox voltát jól érzékelteti Hobsbawm *A tőke kora* című művében. „Ruhák, falak és tárgyak bástyája mögött élt a burzsoá család, a kor legtitokzatosabb intézménye. Ha ugyanis a puritanizmus és a tőkés rend kapcsolatára — a könyvtárnyi irodalom tanúsága szerint — könnyű fényt deríteni, a XIX. századi családszerkezet és a burzsoá társadalom viszonya homályba burkolódzik. A kettő nyilvánvaló konfliktusát pedig a legtöbben még csak észre sem vették. Miért van az — teszi fel a kérdést Hobsbawm —, hogy a versenyre épülő, profitra törekvő vállalkozások gazdasági együttesének, az elszigetelt egyének erőfeszítéseinek, a jogegyenlőségnek és az egyenlő lehetőségeknek, a szabadságnak szentelt társadalom egy olyan intézményen alapul, amely ennyire totálisan tagadja mindezeket? Alapegysége, az egy családot magában foglaló háztartás, egyszerre volt patriarchális autokrácia és egy olyan társadalom mikrokozmosza, amelyet a burzsoázia mint osztály (vagy teoretikusai) elutasítottak és összezúztak: a személyi függés hierarchiája ez."

A Hobsbawm által jellemzett tünetegyüttest csak részben magyarázza az a körülmény, hogy Angliában megmaradt a polgárosodó arisztokrácia befolyása, életmintáinak vonzereje. Hiszen a viktoriánus családeszmény a századfordulón egész Nyugat-Európában és Amerikában is elterjedt.

A polgári családot összeforrasztó és belső hierarchiáját magyarázó legfőbb tényező a *vagyon*, a *tőketulajdon*. Az örökösödési jog a viktoriánus korban még lehetővé tette a családi vagyon lényegében csonkítatlan átörökítését az elsőszülött fiúra. (Saját ifjúságára emlékezve ezért írja szarkasztikusan G. B. Shaw: „Aki meg akarja tudni, mi az igazi szegénység, kérdezze meg egy másodszülött fiú másodszülött fiának a másodszülött fiától.")

A családi vagyon alá való rendelés — mint azt Balogh Zoltán idézett cikkében bizonyítja — nem a viktoriánus kor egyedi vonása; már a feudális társadalom második korszakában komoly szerephez jutott. A viktoriánus kor tipikus „vagyontípusa": a „családi *vállalkozói* vagyon", mely „permanens döntéseket igényel, s e döntések eredményeitől az egész családi vállalkozás sikeressége vagy sikertelensége függ. A családi vállalkozás *csődje* mint a fejek fölött állandóan ott

lebegő Damoklész-kard, a veszélyeztetettség és félelem olyan levegőjét hozza létre a családban, amely szinte katonai fegyelemre kényszeríti a polgári vállalkozói családot [...]" És még egy fontos mozzanat: az „individuumnak a tőke alá való rendelése a viktoriánus családstruktúra megmerevedésével áll össze zárt rendszerré".

Hobsbawm is a tőkevagyonnal hozza kapcsolatba a család tipikus jellemzőit, a *vagyonjogi* egyenlőtlenségekkel a *családtagok* közötti egyenlőtlenségeket; feltételezése az érintkezésnek a személyes alárendeltséget kifejező *ritualizálódása* szempontjából is lényeges. „De az is meglehet, hogy a burzsoá családban jutott szükségszerűen kifejezésre az az alapvető egyenlőtlenség, amin a tőkés rend alapult. Pontosan azért, mert nem kollektív, intézményesített, hagyományos egyenlőtlenség volt az alapja; a függésnek egyéni viszonynak kellett lennie. És mivel az egyén magasabbrendűsége annyira bizonytalan volt, olyan formát kellett találnia, amely állandó és biztos. Hiszen lényegi kifejezője a pénz volt, amely azonban csak a csereviszonyokat jelzi, ezért más kifejezési formákkal kellett helyettesíteni, amely a személynek személy feletti uralmát tükrözi."

A családi hierarchia csúcsán az *apa* állt. Önmagában ez nem új elem, az újszerű az, ahogyan a korabeli családi kalauzok az apa uralmát erkölcsileg igazolják. Martin Tupper *Mindennapos életbölcsességei*ben nem „elszólás", hogy „a családban szilárd bölcsességgel *uralkodik* az apa, a férj és gazda, gyámként, vezetőként és bíróként is gyarapítva a ház gazdagságát". Aki uralkodik, annak alattvalói vannak: „Okos a nő? Bölcsessége érték, de vigyázz, hogy túl tégy rajta: Mert a nőnek alattvalónak kell lennie, és az igazi uralmat az ész adja kezedbe."

A házi áldások, családi kalauzok által felépített „apa-image" híven tükrözi az erkölcsi értékítéletek és követelmények stílusát, „hangszereltségét", a családi kapcsolatok erkölcsileg szentesített hierarchizáltságát. A férj pozícióját a *magánjogi viszonyok* biztosították: a női tulajdonjogot szabályozó 1881. évi *Women's Property Act*-ig a férjes asszonynak még kivételes esetben sem lehetett saját személyes tulajdona. Az asszonyt a viktoriánus családban az új konvenciók — mint erről szólottunk — „megóvták" a munkától. A házi áldások tanúsága szerint az asszony egyszemélyben „a ház jó angyala, az anya, a feleség, a ház úrnője". A *lady* e szerepeknek akkor tudott eleget tenni, ha minél nagyobb számú személyzet állt rendelkezésére. Ez egyben státus-

jelkép is volt: minél módosabb, előkelőbb a család, annál több az alkalmazott. A fiúgyermekek felnőtté válásukat követően — sőt a felső körökben már akkor, amikor gimnazista korba léptek — elhagyták a családi otthont. Ily módon „az ideális polgári háztartás — mint Hobsbawm írja — a hímnemű családfőből és az uralma alatt élő, hierarchikusan egymásnak fölé és alá rendelt nőkből állt".

Gilbert K. Chesterton — a késői viktoriánus kor egyik állagvédő ideológusa — a *lady* dologtalanságát a nő felszabadulásaként ünnepelte, mert, úgymond, munkától való mentesség teszi lehetségessé, hogy a lady az élet „emelkedettebb" oldalai felé forduljon. A zongorázó, csipketerítőket kötögető, naplót író művelt asszony eszménye azonban csupán dekórum, amely elfedi azt a tényt, hogy az asszony nemcsak a családi vagyonnal kapcsolatos minden érdemi tevékenységből rekesztődik ki, de intellektuálisan is alárendelt szerepet játszik. A Chestertonnál jóval korábban élt Thackeray *Henry Esmond*jának hősnője keserű szavakkal így jellemezte a nő státusát a viktoriánus családban: „Azok a férfiak, akik a maga könyvét írták, mind rossz véleménnyel voltak rólunk, minthogy mindazok a hősök, akikről írtak, aljasul bántak velünk. Minket mindig rabszolgaságra neveltek, és azt hiszem, még a mi korunkban is, minthogy maguk az egyedüli törvényhozók, a prédikációk is odairányulnak, hogy az a legkülönb nő, aki a legbájosabban viseli urának láncait."

A viktoriánus kor polgára mélyen vallásos: a szabadgondolkodás a köznapok emberének értékszemléletére még nem hat alakítóan. Ugyanakkor e korszakot sokkal inkább jellemzi a vallási türelem. Nemcsak az anglikán egyház különböző irányzatai közeledtek egymáshoz, de más keresztény egyházak státusa is fokozatosan rendeződik. A hipokrízis azonban a korszak emberének *vallásosságát* is sajátos módon árnyalja. A mentalitástörténet ezért egyaránt jogosan hivatkozik arra a tényre, milyen nagyszámú új templomot emeltek az anglikán és más egyházközösségek s arra, hogy Londonban ezekben az évtizedekben minden ezer épület közül tizenhétben nyilvánosház működött. A belső meggyőződésnek, úgy tetszik, a tudat e szegmentumában is kisebb volt a szerepe, mint a dekórumoknak, a színlelésnek.

A hűbéri-rendi társadalomban a társadalmi kapcsolatoknak és az erkölcsi rendnek is középponti kategóriája volt a *hűség*. A társadalmi viszonylatok átrendeződésével a hűség funkciója és jelentéstartalma is alapvetően módosul. Az egyén jogilag szabaddá válik, a kölcsönös

függés, az alá- és fölérendeltség viszonyait elfedik a dologi kapcsolatok, a formális egyenlőség; a hűség a személyes viszonyban, a házastársi kapcsolatokban őrződik meg erényként. A hűségnek azonban a családon belül sem az őszinteség, a szexuális egyenjogúság a fedezete. Ellenkezőleg: az érzelmi visszafogottság, a szexuális puritanizmus hirdetését és megkövetelését szervesen egészítette ki a bordélyházak, a pornográf irodalom, a szerelmi kalandok titkolt kultusza. Titkolt, mert a viktoriánus kor a felszínen szigorúan őrizte normáinak tekintélyét; az értékek relativizálódása csak a kor vége felé válik elterjedtté.

A polgári erkölcsben — az említett folyamatokkal összhangban — az alá- és fölérendeltségi viszonyok régi formáinak elévülésével párhuzamosan s mintegy a személytelen pénzviszonyok kiegészítéseként felértékelődik a *kötelesség* kategóriája, amely — mint Tyitarenko idézett tanulmányában szellemesen bizonyítja — miközben követelményeket közvetít, a bensőbe transzponálja az erkölcsi ellenőrzést, s ezért képes „az új erkölcsi tudat imperativitásának egyetemes kontrollmechanizmusaként" működni.

Nem kétséges: a kötelesség „bonyolultabb és rugalmasabb mechanizmus a rendi »hűséghez« képest". A puritanizmus historikuma is tanúsítja: megjelenése az erkölcsi öntudat belső regulatív szerepének jelentős mértékű történelmi előrehaladásával, „funkcionális tökéletesedésével" társul. Korántsem véletlen, hogy a polgári tudat a kötelesség teljesítését, illetve megszegését a primer értékorientációs kategóriapárral: az erkölcsi jóval és rosszal társítja. Tyitarenkónak feltétlenül igaza van: míg a hűség feudális értelmezése „a személyes függés viszonyait szentesítette", „a rendi státusok hierarchiájához igazodott", s ebből következően meghatározóan „kívülről" és „kívülre" orientált volt, addig „a polgári kötelesség az önálló választás feltételei között tevékenykedő »autonóm« egyén helyzetét tükrözi". A kötelesség-elv a polgári értelmezésben „»horizontális« felépítésű, a »személyiség—társadalom« elvontan általános viszonylatában" érvényesül, és meghatározóan „belülről való orientációként" tudatosul. Legalábbis elvben, mert a gyakorlatban, — mint láthattuk — a berendezkedett polgári társadalom új típusú alá- és fölérendeltségi viszonyokat hozott létre. Mégsem vitatható: a feudális hűség „— pszichológiailag és tartalmilag is — *egyszerűbb*, egyértelműbb mechanizmus", mint a polgári kötelesség. Utóbbi „rugalmasabb, többértelmű instrumentuma

az erkölcsi szabályozásnak, amely jobban alkalmazkodik az erkölcsi konfliktushelyzetekhez".

A viktoriánus kor erkölcs- és mentalitástörténetének tényeit tanulmányozva azonban Tyitarenkótól eltérően úgy véljük, nem elégséges, ha csak azt hangsúlyozzuk, hogy a polgári erkölcsi tudatban nagyobb szerephez jut a *„racionális reflexió"*, hogy tehát meghatványozódik a morális indítékok jelentősége a választásban, a tettek indoklásában, hogy egyidejűleg kibővül igazolásuk logikai eszköztára, *„az erkölcsi értelemmel bíró általános fogalmak és elvek köre"*. Mert jóllehet mindez valóban fontos jellemzője a polgári erkölcsi tudatnak — s az erkölcs nembeli fejlődésének is —, a viktoriánus korban azt *is* tapasztaljuk, hogy a normativitás egyre *külsődlegesebbé válik*, megmerevedik, formalizálódik, a viselkedés újra *ritualizálódik*. S a ritualizáltság a berendezkedett polgárság érintkezési formáinak fontos jellemzője nemcsak Angliában, de — a lényeges különbségek ellenére — az Egyesült Államokban, Franciaországban és Nyugat-Európa más országaiban is.

A ritualizálódás összefügg az erkölcsi — s szélesebb értelemben a viselkedési — szabályok ideologikus és szocializációs funkcióival. Térjünk vissza a *gentleman* és a *lady* fogalmára. E szavak a viktoriánus Angliában már nem társadalmi származást jelölnek, hanem *státust*, *osztálypozíciót*, *rangot*. A megjelölés egyidejűleg egy érintkezési kört — pontosabban koncentrikus köröket — is jelöl, a *„jobbak társaságát"*. E kör a bekerülés vagyoni és műveltségbeli feltételei mellett szigorú illemszabályokkal is körül van bástyázva. Az illemszabályok természetesen nem erkölcsi normák, de azokból is következtethetünk a kor polgári rétegeit jellemző vagy általuk kívánatosnak ítélt személyiségmintákra.

A rituálék szocializációs és ideológiai funkciója abból is kitetszik, hogy a hosszú és gondos nevelés által kialakított személyiségjegyeket erkölcsileg is szentesítik. Kinyilvánított cél, hogy a gentlemanek és ladyk világát elhatárolják az „illetlenek", „műveletlenek", „megbízhatatlanok" körétől. Más szóval a „jólneveltség" ritualizálásának szociális funkciója abban állt, hogy megtanította a „jó társaságot" — a burzsoázia legfelső köreihez és a felső-középosztályhoz tartozókat —, hogyan kell másoktól megkülönböztetniük önmagukat és kiemelkedniük a többiek közül. A kötelező *udvariasság* védettséget biztosított, s — mint Maria Ossowska meggyőzően bizonyította — az

erkölcsi felsőbbrendűség tudatát erősítette. Ugyanakkor a finom modor, az elismertség, a jó hírnév mindenkor a polgári egzisztencia — profán üzleti értelemben vett — *értékesíthetőségének* a feltétele is. A tiszteletre méltó megjelenés (*to look respectable*) is ebben az összefüggésben válik jelentőssé.

Témánk szempontjából különösen fontos, hogy — Veblen szavaival —: „Az illemszabályok, a konvenciók és a divatos szokások bármely időpontban és bármely nép esetében többé-kevésbé szerves egészet alkotnak; ezért, ha bármiféle jelentősebb változás következik be a séma egyik pontján, akkor más pontokon is változást vagy átrendeződést, sőt esetleg teljes újjászerveződést von maga után. Ha olyan változás következik be — hangsúlyozza Veblen —, amely közvetlenül csak a séma egyik csekélyebb fontosságú pontját érinti, akkor rejtve maradhat a konvenciók struktúrájának ezt követő megzavarodása; de még ilyen esetben is biztosan állíthatjuk, hogy a következmény az általános séma többé-kevésbé messzire nyúló zavara lesz."

Joggal vetődhet fel a kérdés: ha a tőkés társadalmat meghatározóan a tradicionális közösségek felbomlása jellemzi, továbbá ha nemcsak a polgárság rétegzett, de a társadalmat alapvető osztályantagonizmusok is strukturálják, indokolt-e a szokások — s tágabban az erkölcsök, az erkölcsi értékek — *egészlegességéről* beszélni.

A viktoriánus kor példája azt tanúsítja, hogy bár a réteg- és osztálykülönbségek igen markánsak, a „berendezkedett polgárság életmintái" a *munkásság* egyes csoportjainak — különösen a munkásarisztokráciának — az életvezetésére, szokásaira is hatást gyakorolnak. „Nincs nehezebben elemezhető fogalom — írja Hobsbawm —, mint a »tisztességé« a századközép munkásosztályát illetően, mert egyszerre fejezte ki a középosztály értékrendjének, mércéjének behatolását a munkások közé, illetve azt az attitűdöt, ami nélkül nehezen lehetett volna eléri a munkásöntudatot, az önbecsülést, és lehetetlen lett volna kiépíteni a kollektív mozgalmat harcuk megvívására: a józanságot, az áldozatkészséget [. . .] Ha a munkásmozgalom nyilvánvalóan forradalmi jelleget öltött volna, de legalábbis élesen elkülönül a középosztály világától (amint 1848 előtt és később a II. Internacionálé idején), egyszerű lett volna meghúzni a határvonalat."

Hobsbawm ezzel a paradox helyzettel magyarázza, hogy a viktoriánus korban az „ügyes és intelligens szakmunkások" — akik egyébként öltözködésükben is hasonultak a kor tisztes polgárához — egyaránt

lehettek támaszai a „tulajdonos" társadalmi kontrolljának, illetve képviselői a munkások önvédelmének. Mert, eltérően Európa számos országától, az angol munkásság számára a „rend" ez idő tájt már nem látszott átmenetinek, de másfelől az is tudatosult, hogy a liberális szabad piac nem biztosítja automatikusan érdekeik érvényesítését és védelmét. A középosztály magatartási mintáit követő és közvetítő munkásarisztokrácia Angliában ezért vált „egy szokatlanul erős szakszervezeti mozgalom" magvává.

Ezeket az összefüggéseket szem előtt tartva beszélhetünk a viktoriánus kori társadalom erkölcsi tudatának egészlegességéről. Mert jóllehet a tudati struktúrák — s így az erkölcsiség is — különböző rétegideológiák, vallási és erkölcsi elvek szimbiózisai, mégis az *egész társadalomban* érvényesült a *polgári értékek hegemóniája*. S ez a tendencia a nemzeti fejlődés sajátosságaitól is színezetten, sokféle alakzatban minden polgári társadalomban hat. Nem hoz létre olyan zárt alakzatokat, mint amilyenekre Veblen a konvenciórendszerekkel kapcsolatban utal, de a szerkezeti-funkcionális hatások rendszerteremtő koherenciája nem kevésbé erőteljes. Kettős értelemben is. Egyrészt érvényesül a gazdasági viszonyok spontán értékorientáló hatása, másrészt a legitimáció, amely — koronként különböző erővel és kiterjedtséggel — a polgári értékeket ideológiai közvetítéssel intézményesíti.

Ami a *spontán mechanizmusokat* illeti: mint arról más összefüggésben szólottunk, egyik prekapitalista formáció sem képezett gazdaságilag olyan összefüggő egységet, mint a tőkés rendszer. Az árufetisizmus jelensége magyarázza, hogy „a személyek gazdasági jellemálarcai csak megszemélyesítései azoknak a gazdasági viszonyoknak, amelyek hordozóiként egymással szembelépnek". A társadalmi-gazdasági alakulat alapszerkezete a tudati alakzatokat egyértelműbben preformálja. Az a szemlélet, mely szerint — megint Marx szavaival — „egy tárgy csak akkor a *mienk*, ha bírjuk, ha tehát tőkeként exisztál számunkra, illetve ha közvetlenül birtokoljuk, megesszük, megisszuk, testen viseljük, lakjuk stb., egyszóval *használjuk*", ilyen vagy olyan mértékben — ha belül marad a polgárság értékrendjén — minden réteg értékirányultságát befolyásolja.

Ez a szerkezeti-funkcionális összefüggés magyarázza a polgári erkölcs *én-központúságát*. Az individualizmus történelmi tipizálására nem vállalkozhatunk: a viktoriánus kor gentlemanjének individualiz-

musa, sajátságosan értelmezett én-központúsága egy a lehetséges történelmi alakzatok közül. Még az indítékok belső szerveződése sem azonos a különböző korokban és rétegeknél. Így bizonyosra vehetjük, hogy az első Mediciek, Fuggerek, Rotschildok vagy Morozovok — a XIV. századi Itáliában, a XVI. századi Németországban vagy a XIX. századi Oroszországban — nem bölcseleti elvekből kiindulva tekintették a serénységet, szorgalmat, takarékosságot, vagyongyűjtést, vállalkozó szellemet, az önérdek érvényesítésének képességét erénynek, mint ahogy az is bizonyos, hogy a morális autonómia elvét újrafogalmazó Petrarca vagy Montaigne, a hasznossági elméletet képviselő Helvétius és Holbach, vagy az „Én"-t abszolútummá avató Max Stirner nem a polgár vállalkozói magatartását akarták közvetlenül vagy akár közvetve igazolni.

Elismerve e különbségeket, amelyek színgazdagságát megsokszorozzák az egyes népek fejlődésének eltérő történelmi jellegzetességei, a hangsúlyt mégis a közös elemekre helyezzük. Hadd emlékeztessünk Engels szavaira a német és a norvég kispolgárság habitusával kapcsolatban. Ibsen hőseit jellemezve írja: „A norvég paraszt *sosem volt jobbágy*, és ez az egész fejlődésnek, akárcsak Kasztiliában, egészen más hátteret ad. A norvég kispolgár a szabad paraszt ivadéka és ilyenformán *férfi*, ellentétben a lezüllött német nyárspolgárral." De éppen a norvég drámaíró hőseinek konfliktusa — gondoljunk Nora Helmer tragikus sorsára — példázza, hogy az érdek e szabad és büszke polgárok viszonyát is elembertelenítheti. S ez a polgári tudat struktúráját meghatározó szubsztanciális mozzanat: a tőkés áru- és pénzviszonyok rejtett mechanizmusai a legnemesebb törekvéseket, személyiségjegyeket, a legintimebb kapcsolatokat sem hagyják érintetlenül.

Az egészlegesség tehát azt jelenti, hogy az individualizmus „ethosza" a társadalmi viszonylatok valamennyi szféráját átjárja. Ebből következően a polgári társadalom tudati struktúráiban az örökölt értékek, etikai kategóriák is átértelmeződnek s új koordinátákba rendeződnek. E vonatkozásban osztjuk Tyitarenko véleményét: a *becsület* itt már nem az erkölcs középponti kategóriája: elsődlegesen az üzletvitel megbízhatóságát, a szavahihetőséget, a tisztes munkát minősíti; az *igazságosság* a formális egyenértékűség meghatározó kritériuma, s éppen e funkcionális szerepéből következően az erkölcsi értékítélet általános mintája is. Szemben tehát a hűbéri-rendi erköl-

csiséggel, amely kinyilvánítottan jutalmazta egyenlőtlenül „a rendi státusukat tekintve egyenlőtlen egyéneket", a polgári erkölcs az értékelésben az egyének „kölcsönös előnyét hivatott kifejezni". Az *egyenlőség* elve a polgári viszonyok között „eszményített kifejezése a cserének". A minőséget kifejező értékek mennyiségi vonatkozásokra való leegyszerűsítése az erkölcsi értékítélet általános sémáját alakító szellemiség kifejezője.

Az individualizmus — Tyitarenko megfogalmazását idézve — ilyen értelemben válik olyan „kiinduló állásponttá", amely „izomorf a kulcsértékeknek a társadalmi viszonylatokban megszilárdult »hálójával«". Ebben az összefüggésben beszélhetünk a viktoriánus kor polgárságának értékrendjéről mint *„az uralkodó osztály uralkodó értékrendjéről"*: a berendezkedett polgári társadalomban ez az erkölcsi rend össztársadalmi normarendszerként funkcionált.

Az egyneműsítő tendenciákat ugyanakkor a kapitalizmus történetének *minden* szakaszában keresztezték ellentétes hatások. Ezeket egyaránt magyarázzák a szociális ellentmondások, a szellemi élet pluralizálódása, s a polgári erkölcs már Pascal és Kant által is érzékelt szerkezeti-funkcionális ellentmondásai. A századfordulón Angliában is markánsabban jelentkeztek a viktoriánus erkölcsi konvenciók *etikai tartalmasságát* megkérdőjelező szellemi mozgások. Ezek részben polgári *értelmiségi* ideológiák, amelyek az egyén szuverenitását védve a magasabb rendű érzelmek vagy a tiszta esztétikum nevében tagadják meg a rituálék szabályozta konformitást, részben a *proletariátus ideológiai öntudatosodásával* kapcsolatosak. Európa más országaiban ezek a folyamatok dinamikusabbak, s sokféle árnyalattal gazdagítják és teszik egyidejűleg ellentmondásosabbá a polgári társadalom erkölcsi tudatát. A munkásosztály önállósodása a Párizsi Kommünt követően erőteljesebb, az ideológiai elkülönülés az új értékek elismertetéséért folytatott harc mozzanatait is magában foglalja. A kulcsértékek — a *kollektivizmus*, a *szolidaritás* — a polgári *individualizmus* ellentéteként egy új erkölcsi rendszer szerveződésének folyamatát indították el.

A mai tőkés rend a fogyasztói életstratégia segítségével integrálja — vagy kísérli meg integrálni — a munkásság meghatározott kategóriáit. Az érdekközpontúság, a hasznossági elv új és új alakzatokban: a modernizáció, a divat, a bestseller, a társasági élet, az irodalom, a film stb. közvetítésével konformizálja a társadalmat, s épül be min-

den réteg motivációs rendszerébe. De a polgári erkölcs paradoxonjai a második világháborút követő fellendülés évtizedeiben sem oldódtak. Ellenkezőleg, éppen a legfejlettebb tőkés országok mentalitástörténeti dokumentumai példázzák: ha az egyén — én-központúságából, legitimált önzéséből következően — nem ismer el semmilyen, az elszigetelt személyiség érdekein túlmutató célt, szellemi értéket, a pénz mindenható értékként, az Én pedig önmaga isteneként kodifikálódik.

A funkcionalitás ebben az összefüggésben forrása a diszfunkcionalitásnak: a sikeremberek felszínes boldogságtudata s a magányos Én tragikus tudata egymást kiegészítő szélsőségek. A monopolkapitalizmusban, a nagy szervezetek társadalmában e konfliktus kiélezettebben jelentkezik. „Az egyénnek — mint Erich Fromm *Menekülés a szabadságtól* című művében írja — a többi emberhez fűződő kapcsolatai hidegek és ellenségesek, valamennyien egymás potenciális versenytársai. Az ember [...] magányossá, elszigeteltté vált, s kizárólag veszélyt érez maga körül [...] Következmény: az elégedetlenség, a tehetetlenség, a kétely, a magány és a rémület mélyen gyökerező érzése."

Hasonlóképpen diszfunkcionálissá válik a túlfeszített racionalizmus. Pascal még a születés óráiban érzékelte, hogy az ésszerű számításon alapuló erkölcsi indítékok érvrendszere minden gonoszságot igazolhat. A XX. század e szempontból is új tanulságokkal szolgált: az „elszabadult ésszerűség" a totális háborúknak és hatalmaknak, az „Ész trónfosztásának" az igazolásául szolgált.

Ami az egyén autonómiáját illeti, David Riesmann *Magányos tömeg* című könyvében bizonyította, hogy a kívülről irányítottság a „nagy szervezetek", a „tömegkultúra" társadalmának népbetegsége: a személyiség belső autonómiájának szélsőséges értelmezése és a tömegember konformizmusa — e két szélsőség — mint a kígyó feje és farka, könnyen egybeér; az önmagába zárkózó individualitás „egocentrizmussá, különcséggé süllyed".

A polgári erkölcsi tudatban a tőkés társadalom jellegadó folyamatai képeződnek le. E tudat azonban nem monolitikus, s az erkölcsi rendszerek sem úgy kötődnek egyes rétegekhez, mint a rendi társadalmakban. Az osztály- és réteghatárok elmosódottabbak, az egyénnek nagyobb a mozgástere. Indokoltan merülhet fel ezért a kérdés: ki az „alanya" az atomizálódott, „közösség nélküli" társadalomban az elmosódott határú réteg- és osztályerkölcsöknek? S ha meghatároz-

ható ez a szubjektum, mi a szerepe az értékek *tudatos* érvényesítésében, legitimálásában, vagy másképp fogalmazva: ki vagy mi kölcsönöz *autoritást* a réteg- és osztályerkölcsöknek, a nemzeti és etnikai hagyományoknak?

A szociológia és a szociálpszichológia egyes művelői szerint az autoritás hordozója a *kiscsoportok* tagolt és bonyolult rendszere. Minden csoport maga alkotja meg a normáit, s hozza létre azokat az intézményeket, amelyek azoknak érvényt szereznek. A szociálpszichológusok kísérletileg is bizonyították, hogy a csoport tagjai, „ha időben felismerik az őket közösen érintő bizonytalan helyzetet és rendet visznek bele, *maguk alkotnak* normát: a kísérlet folyamán együttesen kidolgozott vonatkozási keretben helyezik el a szituációt, és ha ez a vonatkozási keret sajátosan jellemző erre a csoportra, akkor azt mondhatjuk: előttünk van az a folyamat, amelynek során a csoport kialakítja a maga normáit".

E vizsgálatok jelentősége a csoport belső szabályozása, a csoportnormák, a különböző jellegű csoportkötődések, társadalmi konformizmusok kialakulása szempontjából vitathatatlan. Csakhogy a *kísérleti csoport* jellegzetességei közvetlenül nem vihetők át a társadalom különböző társas alakzataira, „csoportjellegű képződményeire", s a mikrocsoportok normái sem azonosíthatók a sokféle csoportjellegű képződmény érdekeit, történelmi tapasztalatait, kulturális-morális szükségleteit összegező réteg- és osztálynormákkal. Mert nemcsak a kísérleti csoportok jellegzetességeit kell elkülönítenünk, de az érintkezési pontok ellenére világos választóvonalat kell húznunk a társadalmi *mikro-* és *makrocsoportok* között is.

A kiscsoportok — Pataki Ferenc meghatározását idézve — „közvetlen személyes kölcsönhatáson és együttműködésen alapuló, viszonylag nem nagylétszámú, többé-kevésbé tartós társas alakzatok, személyközi (interperszonális) együttesek. A mikrocsoportba sem tiszta személyiségként lépnek az emberek, belépésük azonban *tudatos* tett, jelenlétük *személyes* jellegű. A társadalmi makrocsoporthoz tartozás a polgári társadalmakban — eltérően a prekapitalista formációk hasonló alakzataitól — *objektív* viszony: olyan vonatkozás társadalmi egyének között, amely nem foglalja magában szükségszerűen az e viszonyokat hordozó egyének *személyes* érintkezését, kapcsolatát."

A modern kapitalizmusban a társadalmi makrocsoportok, az

osztály- és réteghatárok áttekinthetőségét nehezíti, hogy a tudati struktúrák idő- és térvonatkozásaikat tekintve sokdimenziójúak. Az emberek néha olyan csoport normáit is irányadónak tekintik, amelynek tevékenységében nem vesznek részt, vagy nem elismert tagjai, sőt az is lehetséges, hogy az adott csoport jelenidejűen nem is létezik.

A polgári társadalom szerkezeti jellegzetességeiből következően a konkrét társadalmi meghatározottságok és vonatkozások az egyén elől rejtve maradhatnak. Ez a tény azonban nem változtat azon, hogy éppen *a makrocsoportok a szubjektumai az erkölcsi rendszereknek.*

Pataki Ferenc megfogalmazása jól rögzíti a legfontosabb általános vonatkozásokat, s különösen azon státuscsoportok jellegzetességeit, amelyek szokás- és konvenciórendszerei rendies jellegű kötelékekkel kapcsolják egybe a csoport tagjait. A konvenciók, szokások áthagyományozása egyszerűbb, közvetlenebb. A réteg- és osztálytudat ideologikus elemei ugyanakkor nem közvetlenül jelennek meg az egyes rétegek mindennapi tudatában, gyakorlati életfilozófiájában. A réteg-, illetve osztályérdekek felismerését egyaránt megnehezíti az érdekviszonyoknak a munkamegosztásból eredő szétforgácsoltsága s az árufetisizmus tünetegyüttese.

Az objektíve valamely makrocsoporthoz — nemzethez, osztályhoz, réteghez — tartozó egyének kapcsolatrendszere ily módon a polgári társadalomban ellentmondásos, e csoportok csak virtuálisan keretei az egyén szocializálódásának. Az értékek, erkölcsi elvek *pluralizmusát* ez a körülmény *is* magyarázza. Az erkölcsi világkép egyneműsítése, a társadalmi, etnikai, vallási közösséghez tartozás *tudatossága* ezért feltételezi a mindennapi tapasztalatok reflexív végiggondolását, a filozófiai-etikai kultúrát, az ideológiai közvetítést. Mint Gramsci írja: „Világnézetünk révén mindig egy meghatározott csoportosuláshoz tartozunk, nevezetesen ahhoz, amelyet az összes, egy azonos gondolkodás- és cselekvésmód alapján álló társadalmi elemek alkotnak. Konformistái vagyunk valamely konformizmusnak, mindig tömegemberek vagy kollektív emberek vagyunk. A kérdés ez: milyen történelmi típust képvisel a konformizmus, a tömegember, amelyhez tartozunk? Ha világnézetünk nem kritikai és koherens, hanem alkalomszerű és szétesö, akkor egyidejűleg sokféle tömegemberhez tartozunk, személyiségünk bizarr módon összetett: föllelhetők benne a barlanglakókra valló elemek s a legmodernebb és leghaladóbb tudomány elvei, minden elmúlt, kicsinyesen helyi

jellegű történelmi szakasz előítéletei s a világszerte egyesült emberi nem eljövendő filozófiájának intuíciói."

„Képzeljük el egyébként — folytatja gondolatmenetét Gramsci — a nép emberének intellektuális pozícióját. Véleményeket, meggyőződéseket, megkülönböztetési kritériumokat és magatartási normákat alakított ki magának. Bárki, aki az övével szembenálló álláspontot képvisel, ha szellemi fölényben van vele szemben, jobban tudja kifejteni az érveit, mint ő, léprecsalja a logikájával stb.; dehát meg kell-e ezért változtatnia a nép emberének a meggyőződéseit? Csak azért, mert a közvetlen vitában nem tudja megállni a helyét? De hiszen akkor előfordulhatna, hogy naponta váltogatni kell véleményét, valahányszor egy szellemileg fölényben levő ideológiai ellenféllel akad össze. Milyen elemekre épül tehát filozófiája? És különösen filozófiája abban a formában, amely számára a legfontosabb: a magatartási norma formájában? A legfontosabb elem kétségkívül nem racionális, hanem hit jellegű. Hit — de kiben és miben? Elsősorban a társadalmi csoportban, amelyhez tartozik, amennyiben az is éppoly diffúz módon gondolkodik, mint ő; a nép embere úgy gondolja, hogy annyian csak nem tévedhetnek, ezt már nem fogja vele elhitetni az ellenfél; hogy ő maga, igaz, nem képes úgy alátámasztani és kifejteni a saját érveit, mint az ellenfél az övéit, de a csoportjában van, aki meg tudná tenni, még jobban is, mint ez az ellenfele itt. És tényleg, emlékszik rá, hogy hallotta már terjedelmesen, összefüggően kifejteni a hite mellett szóló érveket, úgyhogy az meggyőzte őt. Nem emlékszik ugyan konkrétan az érvekre és nem is tudná elismételni őket, de tudja, hogy léteznek, mert hallotta őket és meggyőzték őt. Az a tény pedig, hogy egyszer már fényesen meggyőzték, állandó alapjául szolgál meggyőződése állandóságának, még ha nem is tud többé érvelni mellette. Ezek a megfontolások azonban arra a következtetésre vezetnek, hogy a néptömegekben rendkívül labilisak az új meggyőződések, különösen ha ellentétesek az uralkodó osztályok általános érdekeihez igazodó, társadalmilag konformista, ortodox (esetleg szintén új) meggyőződésekkel."

Az erkölcsi értékek közvetítése a polgári társadalomban az *ideológiai konfrontáció* terepe; a prioritások osztályütközések tárgyai. Az erkölcsi értékek értelmezését kiváltsággá teszik, a szimbolikus javakat „az uralkodó osztály uralkodó rétegei" sajátítják ki. Harc folyik a „kollektív tanítás" intézményeiért, a szocializáció folyamatának befolyá-

solásáért. Mert az erkölcsi értékek autoritását biztosítani hivatott intézmények a polgári társadalomban korántsem semlegesek. E vonatkozásban részben eltérőek a liberális és a monopolkapitalista korszak jellegzetességei, de az iskolák, az egyházak, a sajtó — és korunkban az egész tudatipar — fontos eszközei a polgári értékrend legitimálásának, annak, hogy — Gramsci szavaival — „a néma sokaságban milyen érzésállapotok és világszemléletek dominálnak".

Korunk kapitalizmusa korántsem érkezett el fejlődésének végpontjához: gazdasági, politikai, tudományos és katonai potenciálja erős, és — mint az utóbbi néhány évtized története is bizonyítja — innovációs készsége töretlen. A konzervativizmus új hulláma sem tudja azonban feledtetni a tényt: a monopolkapitalizmus, létrehozva a civilizáció új csodáit, csak kiélezte lét és lényeg, érték és érdek, szabadság és szükségszerűség ellentmondásait. A polgári társadalom erkölcsi válsága szerkezeti okokra visszavezethetően tartós, és a tőkés struktúra keretei között feloldhatatlan. Mint Marx írja: „Az önző embernek szabadsága és ennek a szabadságnak az elismerése [...] nem egyéb azon szellemi és anyagi elemek féktelen mozgásának az elismerésénél, amelyek ennek az önző embernek az élettartalmát alkotják."

A SZOCIALISTA ÁTALAKULÁS ÉS AZ ERKÖLCSI TUDAT

A tőkés társadalom erkölcsi tudatának építményét, sajátosságait — Anglia példáján — e társadalmi rend *kiteljesedett* alakzatát vizsgálva fogalmazhattuk meg. Különböző országok, térségek történetében e jellemzők finomodtak, letisztult alakot öltöttek, s ily módon a mentalitástörténeti forrásanyagok gazdag tárházából következtethetünk az erkölcsi tudat történelmileg meghatározott belső tagolódására.

A *szocialista* társadalmak világtörténelmi léptékkel mérve fiatalok, fejlődésük jelen szakaszát az építés, a *formálódás* jellemzi. E társadalmak felszámolták a tőkés magántulajdont, államosították a nagy- és középipart, többségükben termelőszövetkezetekbe tömörítették a parasztságot vagy annak jelentékeny hányadát, megszüntették a volt uralkodó osztályok művelődési kiváltságait. E változások nyomán átalakult a társadalom osztály- és rétegszerkezete, politikai rendszere, a nyilvánosság intézményei.

A szocialista erkölcs az egész ideológiai felépítménnyel együtt, annak elemeként formálódik. Forrásául szolgáltak a munkásmozgalom hagyományai, az ipari proletariátus harci tapasztalatai, a tudományos szocializmus tételei, a dialektikus és történelmi materializmus világlátása, mely a természet és a társadalom viszonyának, az ember ontológiai státusának új értelmezését adta, s ily módon egy új etika tudományos alapvetéséül szolgál.

A szocialista erkölcs alapértékeinek körvonalazását megkönnyítette, hogy a tudományos szocializmus a kapitalizmus fejlődési tendenciáinak ismeretében a *távlati* célok megfogalmazása szempontjából nélkülözhetetlen előrejelzéseket adott. Lenin megfogalmazását idézve Marx „a *jövendő* kommunizmus *jövendő* fejlődését" annak alapján előlegezte, hogy az „a kapitalizmusból *ered*, történelmileg a kapitalizmusból fejlődik ki és olyan társadalmi erő működésének eredménye, amelyet a kapitalizmus *szült*". Ugyanakkor „Marxnál nyoma sincs afféle kísérleteknek, hogy utópiákat agyaljon ki, hogy hasztalanul találgassa azt, amit nem lehet tudni".

E nagy értékű tudományos örökség előnyből hátránnyá válik, ha doktriner módon értelmezzük, ha az előrejelzéseket megmásíthatatlan bizonyosságnak fogjuk fel, ha figyelmen kívül hagyjuk a *létező* szocializmus *tényleges adottságait, belső ellentmondásait, erkölcsi tapasztalatait.* Ez a lehetőség a Legyen-eket közvetítő erkölcsi tudat szempontjából azért különösen veszélyes, mert Marxnak a kommunizmussal kapcsolatos előrejelzései magasan fejlett termelési potenciált, a munka előrehaladott társadalmasodását feltételezték, míg a szocialista forradalmak — az imperializmus sajátos szerveződése következtében — *viszonylag fejletlen* országokban győzedelmeskedtek.

Ha az erkölcsi tudat történeti struktúráinak legfontosabb jellemzőit kívánjuk összegezni, kiindulópontként joggal idézhetjük fel Marx plasztikusan tömör szavait a prekapitalista, a tőkés és a kommunista formációról. „Személyi függőségi viszonyok (eleinte egészen természetadta módon) az első társadalmi formák, amelyekben az emberi termelékenység csak csekély mértékben és elszigetelt pontokon fejlődik. *Dologi* függőségre alapozott személyi függetlenség, ez a második nagy forma, amelyben először alakul ki az általános társadalmi anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere. Szabad egyéniség, amely az egyének egyetemes fejlődésére és közösségi,

társadalmi termelékenységük mint társadalmi képességük alárendelésére alapozódik, ez a harmadik fok. A második hozza létre a harmadiknak a feltételeit."

Világtörténelmi léptékű ez a jellemzés, és távlatot is ad, *ha* pontosan számba vesszük, milyen mértékben alakult — alakulhatott — ki a létező szocialista társadalmakban az, amit Marx a harmadik nagy történelmi szakasz *előfeltételének* tartott: „az általános társadalmi anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek" a rendszere.

A *munkásság hagyományai* is sokjelentésűek: a közös jellemzők ellenére a marxista, a szindikalista, az anarcho-szindikalista mozgalmi hagyományok eltérő értékbeállítódásokat alakítottak ki a munkásság politikailag tudatos rétegeiben, mint ahogy megvolt — és megvan — a társadalmi alapja a reformizmusnak, a politikai semlegességnek, a konzervativizmusnak is.

A létező szocializmus fogalomkörébe nemcsak a Varsói Szerződés tagállamai sorolandók, de Jugoszlávia, Vietnam, Kambodzsa, Laosz, Kuba és — a lényeges politikai-ideológiai nézetkülönbségek ellenére — Kína és Albánia is. Ezekben az országokban a termelési eszközök köztulajdonban vannak, s a kormányzó kommunista (munkás-) pártok — valóságosan vagy szólamszerűen — a tudományos szocializmus nevében legitimálják politikájukat. Nem feladatunk — nem is rendelkezünk ehhez kellő ismeretanyaggal —, hogy ezeknek az országoknak a fejlődési sajátosságait elemezzük. Még reménytelenebb vállalkozás volna, ha megkísérelnénk az olyan afrikai országok, mint Angola, Mozambik vagy Dél-Jemen történelmi adottságait számba venni.

Kétségtelen, hogy napjainkban még a közös vonásokra figyelő elemző sem hagyhatja figyelmen kívül a politikai vagy az erkölcsi eszmények, értékek értelmezésében az említett országok, országcsoportok között mutatkozó különbségeket, amelyeket egyaránt indokolnak objektív és szubjektív okok: a fejlődés szintkülönbségei, a munkásság számaránya, politikai iskolázottsága, a polgári nemzetté válás folyamatának befejezettsége vagy befejezetlensége stb.

Az erkölcsi értékek értelmezésében mutatkozó nézetazonosságok vagy különbségek természetesen származékos jellegűek, másodlagosak a politikai vagy ideológiai síkhoz viszonyítva, de ez nem csökkenti jelentőségüket. Sőt! S e szempontból figyelemre méltó, hogy egyes

országokban — legalábbis fejlődésük meghatározott szakaszában — a politikai, ideológiai különbözőségek a közösség—egyén viszony „egyoldalú" értelmezésével és olyan alapvető értékeknek, mint az *egyenlőség-elvnek* vagy a *szolidaritás-elvnek* szinte az abszurdumig vitt túlfeszítésével társultak. Gondoljunk csak a kínai kulturális forradalomra, vagy a Pol-pot vezette kambodzsai párt kalandorvállalkozására.

Jóllehet e kísérletek, kudarcok, zsákutcák is hozzátartoznak az összképhez, mégis világtörténelmi szempontból — és a mai magyarországi viszonyok megítélésének történelmi megalapozása szempontjából is — legfontosabb Október öröksége, a lenini hagyaték.

Elemzésünkben először az oroszországi forradalom, a polgárháború és a gazdasági építés három, a későbbi fejlődést is meghatározó szakaszával: az 1917 októbere és 1918 májusa közötti intervallum, a hadikommunizmus és a NEP időszakával fogunk (témánk szempontjait szem előtt tartva szükségképpen vázlatosan) foglalkozni. Megkíséreljük felidézni, hogyan kezdődött s milyen ellentmondások közepette bontakozott ki a polgári értékek átértékelődésének, új értékek konstituálódásának folyamata, milyen földrengésszerű mozgások, kálváriajárások közepette változtak meg a gyakorlati-erkölcsi viszonyok, a személyiség belső világa, az emberi kapcsolatok. A jelen új ellentmondásait, alternatíváit, nem utolsósorban saját társadalomépítő munkánk tanulságait e tapasztalatok fényében s e kiindulópontok ismeretében kíséreljük meg értelmezni.

Az első tavasz — utópiák és a történelem kényszerpályái

Az októberi forradalom hatalmas energiákat szabadított fel, elemi erejű folyamatokat indított útjára. 1917 novemberében a szovjetek kongresszusa elfogadta a *földről szóló dekrétumot*, melynek értelmében a földet nacionalizálták, a használati jog pedig a parasztokat illette. 1917. november 27-én jelent meg a rendelet a *munkásellenőrzésről*, melynek szervei „jogot kaptak a termelés ellenőrzésére, termelési minimum-mutatók előírására a vállalatok számára, az önköltség ellenőrzésére", s határozataik kötelezőek voltak a vállalatok tulajdonosaira. Decemberben valamennyi magánbankot államosították.

1918 januárjában „a dolgozó és kizsákmányolt nép jogait kinyilatkoztató" dokumentum megerősítette, hogy a munkásellenőrzésről és a Legfelsőbb Népgazdasági Tanácsról szóló törvényt *„első lépésnek"* tekintik ahhoz, hogy „a gyárak és üzemek, a bányák, a vasutak és egyéb termelési és közlekedési eszközök teljes egészükben a munkásparaszt állam tulajdonába menjenek át."

E nyilatkozat, összhangban az 1917 novemberében nyilvánosságra hozott *Nyilatkozat Oroszország népeinek jogairól* című dokumentummal, kimondta, hogy az Oroszországi Szovjet Köztársaság „szabad nemzetek szabad szövetsége alapján mint nemzeti szovjet köztársaságok föderációja alakul meg".

Noha a tudományos szocializmus nem előlegezte a jövő társadalmának részletes tervrajzát, már Marx számára nyilvánvaló volt, hogy a kapitalizmus és a kommunizmus között — még ha a világforradalom a legfejlettebb országokban kezdődik is — bizonyos *átmeneti szakasz* szükséges. Mint *A gothai program kritikájá*ban megfogalmazta, az átmenet első szakaszában „nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján *kifejlődött*, hanem ellenkezőleg, olyannal, amely a tőkés társadalomból éppenhogy *keletkezik;* amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik". E szakaszban „ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje". A „tartalom és a forma" — lévén a termelési eszközök köztulajdonban — megváltozik, mert „a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközökön kívül semmi sem mehet át az egyesek tulajdonába. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közötti elosztását illeti, ugyanaz az elv uralkodik, mint az áruegyenértékek cseréjénél [...] *Az egyenlő jog* tehát itt — elvileg — még mindig a *polgári jog* [...] Nem ismer el osztálykülönbségeket, mert mindenki csakúgy munkás, mint a másik; de hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként a munkások egyenlőtlen egyéni tehetségét és ennek folytán egyenlőtlen teljesítőképességét. *Tartalma szerint tehát ez, mint minden jog, az egyenlőtlenség joga.*" Lenin e gondolatokat az elvi kérdések tisztázása szempontjából olyan jelentősnek tartotta, hogy a szocialista forradalom előkészítésének időszakában, az *Állam és forradalom*ban részletezően kifejtette.

Az októberi forradalom győzelmét követően — érthetően — még élesebben merült fel a két szakasz világos elhatárolásának szükségessége. Oroszország ugyanis nem „túlérett" kapitalista társadalomként érkezett el a szocialista forradalomhoz: itt az átmenet szükségképpen hosszabb időt igényelt. 1918 tavaszán a helyzetet az is bonyolította, hogy a forradalom nemcsak hogy nem terjedt át Nyugat-Európára, de a szovjet állam Breszt-Litovszkban súlyos feltételeket tartalmazó békeszerződés aláírására kényszerült. Ilyen körülmények között lángoltak fel a szovjethatalom vezető politikusai között a viták a forradalmi folyamat ütemével, sajátosságaival, távlataival kapcsolatban.

Lenin is a világforradalmi folyamat részének tekintette az orosz forradalmat, de a realitásokból indult ki. Az orosz parasztság békevágya a forradalom fontos motivációs tartaléka volt; az ipar és a közlekedés súlyosan megrongálódott, a kereskedelem megbénult, a nagyvárosokban, az ipari munkásság fellegváraiban éhínség pusztított. A békét tehát a lélegzetvételi szünet érdekében alá kellett írni. S az államosításokat sem lehetett folytatni. A műszaki szakembereket nem egy helyen elkergették, zűrzavar, káosz uralkodott; nem volt nyilvántartás, ellenőrzés. A forradalmi folyamat gyorsítása ilyen körülmények között *nem* lehetett *közvetlen* cél: mindenekelőtt az utánpótlási vonalakat kellett rendezni. Az ipar, a közlekedés újjáélesztése, a termékcsere megszervezése, a lakosság ellátása érdekében meg kellett teremteni a termelés és az elosztás országos nyilvántartását, biztosítani a munka termelékenységét, továbbfejleszteni a pénzforgalmat, a bank- és adórendszert, szavatolni a polgári szakemberek magasabb fizetését. Lenin — s ez messzemenően befolyásolta az értékek újraértelmezésének, az új értékek konstituálódásának folyamatát — a politika minden kérdésében, az államépítésben, a nemzetiségekhez való viszony terén is az orosz forradalom konkrét adottságaiból indult ki. A századfordulón a cári Oroszország területén száz nemzet, nemzetiség, etnikum élt. A népesség közel 43,3 %-a volt orosz nemzetiségű. Míg a nyugati területeken többé-kevésbé iparilag és kulturálisan fejlett nemzetek éltek, a volgántúli, a kaukázusontúli területeken élők és Közép-Ázsia nemzetei — a klasszikus gyarmatok — megrekedtek a fejlődés középkori szintjén, vagy egyes etnikumok el sem érték azt.

A konkrét feltételek messzemenő figyelembevételével kellett kialakítani tehát „a leghelyesebb, leggazdaságosabb utat Oroszország gazdasági rendjének újjászervezéséhez". „Általánosságban szólva — mint

Lenin *A szovjethatalom soron levő feladatai* című cikk első fogalmazványában írta —, ez az út ismeretes. A gépi iparra felépített nagyüzemi gazdálkodásra való áttérésben, a szocializmusra való áttérésben áll. De ennek az áttérésnek konkrét feltételei és formái elkerülhetetlenül változatosak, és ilyeneknek is kell lenniük azoktól a feltételektől függően, amelyek között a szocializmus megteremtése felé irányuló haladás megkezdődik. Mind a helyi különbözőségeknek, mind a gazdasági alakulat sajátosságainak, mind a lakosság életformáinak és felkészültsége fokának, mind az egyes tervek megvalósítására irányuló kísérleteknek — mindennek vissza kell tükröződnie a szocializmus felé vezető út sajátszerűségében az egyes állami munkakommunákban."

Lenin az *Állam és forradalom*ban nem az orosz forradalom sajátosságairól szólt; a világforradalom általános tendenciáit, előlegezhető fejlődésvonalait jellemezte. A Központi Bizottság egyes tagjai — akik a *Kommunyiszt* című lap köré tömörültek — 1918 tavaszán Lenintől saját, a forradalom előtt írt tételeit — így az *Állam és forradalom*ban kifejtett általános elvek konkrét és „következetes" megvalósítását — kérték számon. E polémiára még visszatérünk. Ám a békekötés és az új intézkedések nyomán keletkező zavar, a gondolati, még inkább az érzelmi csalódottság nemcsak egy szűk értelmiségi csoport hangulatát jellemezte. A katonai erőviszonyokat az egyszerű vörösgárdisták, sőt az illegalitáshoz szokott párttagok jelentős hányada sem ismerte. Látták kártyavárként összeomlani az orosz burzsoá politikai hatalmat; hitték, hogy a többi ország kapitalizmusa sem erősebb. Miért kell akkor hát befejezni a forradalmi háborút? Miért kell a német burzsoázia képviselőinek lábai elé dobni a fegyvert? Miért kell feláldozni Ukrajnát és a Baltikumot?

S nem kevésbé fontos mozzanat: a forradalom egyik éltető forrása volt a *vörösgárdista ethosz*, az *egyenlőség-elv* feltétlen tisztelete, a türelmetlenség és megvetés mindazon formákkal és intézményekkel szemben, amelyek a régi rendet jelképezték. Jelszóvá váltak A. Blok *Tizenketten* című versének sorai: „Ne lankadj, forradalmi menet! Az áldz ellenség fenyeget!" Annak a rétegnek a hangulatát tükrözte e vers, amely a lankadást is árulásnak érezte. Kiáltványok íródtak, amelyek *minden* régi intézményt megkérdőjeleztek; a jelen kérdéseként szóltak — Lenint citálva — az állam elhalásáról, az önigazgató kommunák mindenhatóságának elismerését követelték; kétségbe vonták a személyi tulajdon, a család, az iskolarendszer létjogosultságát.

Az anarchisták, az eszerek elutasították a központosítás minden formáját, a fegyelmet azonosították az alárendelődéssel, az alárendeltséget a rabsággal, mert — mint vallották — csak az egymáshoz lazán kapcsolódó önigazgató kommunákban valósulhat meg a szabadság és egyenlőség. E csoportok nézetei nemegyszer egybemosódtak a „baloldaliak" álláspontjával, az ösztönös kommunista forradalmárok vörösgárdista ethoszával.

Ilyen körülmények között érthető, hogy a forradalom számos őszinte hívében is megütközést váltottak ki Lenin szavai: ha nem vagyunk elég erősek, meg kell állnunk; ha a körülmények úgy kívánják, időlegesen vissza kell vonulnunk, a lélegzetvételi szünetet felhasználva meg kell tanulnunk a könyvelést, a pénzzel való számvetést. „Hát megint szavuk lesz a bankembereknek? Több pénzük és befolyásuk a polgári szakembereknek? S még az államkapitalizmus időleges támogatása is jelszóként fogalmazódhat meg?" — merültek fel a kérdések, ellenvetések. (Megjegyezzük: a polgári szakemberek magasabb fizetését 1918 tavaszán Lenin is ideiglenes engedménynek tekintette, eltérésnek a Párizsi Kommün és a proletárhatalom elveitől, melyek szerint fizetésük nem haladhatja meg az átlagos munkás bérét.)

Az annyi évtized távlatából is drámaian ható vita a szocialista erkölcs kialakulásfolyamata szempontjából azért is jelentős, mert azt tanúsítja, hogy az illegális szervezkedésben, a fegyveres harcokban nélkülözhetetlen erényekkel rendelkező, életüket is kockára tevő harcosok a győztes forradalmakat követően nem egykönnyen alkalmazkodnak az új *rendhez*, amely a régi erények merőben szokatlan közegben (közeghez) való alkalmazását és új erényeket, tulajdonságokat követel.

1918 tavaszán a forradalmaknak ez az általános törvényszerűsége sajátosan nyilvánult meg. A győzelemtől fellelkesült élcsapat hátországát a hosszú háborúban kimerült, nyugalomra vágyó tömegek alkották, többek között 24 millió kisparcellán gazdálkodó paraszt. Az élenjárókban — pontosabban egyes csoportjaikban — ez a tény a „nehezen mozduló" tömegekkel szembeni messianisztikus küldetéstudatot erősítette. Beállítottságukat a harcok, a megpróbáltatások szülte érzelmek is motiválták. Ezek skáláján ugyanis a *radikalizmus* a pozitív, az *„alkudozás"*, a *reform* — melyet a reformizmussal azonosítottak — a negatív póluson helyezkedett el. Így alakulhatott ki körükben az a hangulat, amely az orosz forradalom politikai és erkölcsi konszolidációját a

későbbiekben is nehezítette — s más országok forradalmi munkásmozgalmában is visszatérő nehézségeket okoz —, hogy aki „radikális", aki „balra" tart, azt mindig a jó szándék, az ügyszeretet vezérli, az bátor, viszont aki a sorok rendezését szorgalmazza, reformot kezdeményez, az erélytelen, sőt: potenciálisan a forradalmi elvek árulója.

A Központi Bizottságon belüli — zömmel értelmiségiekből toborzódó — baloldali frakció tagjaiban így alakult ki 1918 tavaszán az a tudat, hogy ők a „kiválasztottak", a „meg nem alkuvók", az igaz forradalmárok.

A *Kommunyiszt* című folyóiratban 1918. április 20-án közzétett elvi állásfoglalásukban — amelyet kitűnő elmélettörténeti munkájában Szamuely László elemez és közöl magyar fordításban — arra a következtetésre jutottak, hogy a breszti békét követően a „proletariátus pártja előtt két út áll nyitva". Az egyik „a szovjetállam megmaradt része megőrzésének és megszilárdításának útja". Ez a politika mindent alárendel a kivívott hatalmi pozíciók megőrzésének, s ily módon törvényszerűen veszejti el azt, amit megvédeni szándékozik. Ugyanis az adott gazdasági körülmények között — tekintettel az államosítások befejezetlenségére, a kistulajdon uralmára a falun — az állam „a félproletár-kispolgári tömeg politikai uralmi eszközévé válhat s csupán a finánctőke teljes uralmához vezető átmenet szakaszának bizonyulhat". A „széles tőkésrészvétel és félbürokratikus centralizáció elveire alapozott" politika többek között megszilárdítja a „szabotáló értelmiségi csoportok" politikai befolyását, a munkafegyelem bevezetésével csökkenti „a proletariátus osztály-öntevékenységét".

Ezzel az úgymond jobboldali politikával szembesítették a saját *„proletár kommunista" platformjukat.* Legfontosabb követeléseik: a külpolitikai konfrontáció, az államosítások végigvitele, az általános munkakötelezettség bevezetése a szakemberek és értelmiségiek számára, fogyasztási kommunák szervezése, a szegényparasztság támadásának megszervezése a falun stb.

Lenin 1918 májusában *A „baloldali" gyerekességről és a kispolgáriasságról* címmel vitacikket tesz közzé a tézistervezetről, s ebben visszatér az átmenet periodizációjával kapcsolatos formációelméleti kérdésekre, és részletesebben foglalkozik az orosz forradalom sajátosságaival.

„Azt hiszem, nem akadt még olyan ember — írja —, aki Oroszország gazdaságával foglalkozva, tagadta volna e gazdaság átmeneti jellegét. Azt hiszem, ugyanúgy egyetlen kommunista sem tagadta azt,

hogy ez a kifejezés: »Szocialista Szovjet Köztársaság«, azt jelenti, hogy a szovjethatalomnak eltökélt szándéka a szocializmusba való átmenet megvalósítása, de semmi esetre sem az, hogy a jelenlegi gazdasági rendet szocialista rendnek ismeri el.

De mit jelent az átmenet szó? Nem azt jelenti-e, a gazdaságra vonatkoztatva, hogy a szóban forgó rendben megvannak mind a kapitalizmusnak, mind a szocializmusnak az elemei, részei, darabjai? Mindenki elismeri, hogy igen. De akik ezt elismerik, nem mind gondolkodnak azon, hogy a különböző társadalmi-gazdasági formáknak mely elemei találhatók meg Oroszországban. Pedig éppen ez a kérdés lényege.

Felsoroljuk ezeket az elemeket:

1. a patriarchális, vagyis jelentős mértékben naturális, paraszti gazdaság;
2. a kisárutermelés (ide tartozik a gabonát eladó parasztok többsége);
3. a magángazdasági kapitalizmus;
4. az államkapitalizmus;
5. a szocializmus.

Oroszország olyan nagy és változatos, hogy a társadalmi-gazdasági formáknak mindezek a különböző típusai egybefonódnak benne." A helyzetnek az a meghatározó jellemzője, hogy a „kisparaszti országban a kispolgári réteg van túlsúlyban, és ez elkerülhetetlen: a földművelők többsége — mégpedig óriási többsége — kisárutermelő".

Lenin e szerkezeti adottságok elemzéséből elsősorban a gazdaságpolitika számára fogalmazott meg fontos — stratégiai jellegű — következtetéseket, azt, hogy az adott történelmi helyzetben miért célszerű támogatni az állammonopolizmus meghatározott kategóriáit — ide sorolta a gabonamonopóliumot, az ellenőrzött vállalkozókat és kereskedőket, a burzsoá szövetkezeteket — a kisárutermelők tömegével szemben. E gazdaságpolitikai célkitűzések részletezése nem feladatunk. Nyilvánvaló azonban, hogy a Lenin által vázolt szerkezeti adottságok jelentősége az új erkölcs formálódása szempontjából is számottevő, mert eltérő erkölcsi rendszerek különböző kiinduló helyzetet biztosítottak az értékrend megújulásához.

Lenin a továbbiakban Buharinnal vitatkozva kifejti: Szovjet-Oroszország viszonyai a *politikai, államigazgatási, munkásmozgalmi hagyományok* tekintetében is sajátosak, és érdemben különböznek a múlt századi Anglia jellemzőitől, melyek Marx számos elméleti megállapításának, taktikai megfontolásának tapasztalati forrásául szol-

gáltak. Buharin javaslata, mely szerint ne alkudozzanak a burzsoáziával, hanem — mint azt Marx Angliában javasolta — fizessenek megváltást, s zárják ki egyszer s mindenkorra a tőkét Oroszországból, radikális és tetszetős, de megvalósíthatatlan és elvont, mert nem számol „a mostani oroszországi helyzet konkrét sajátszerűségével", holott ez a „helyzet kivételes".

Marx elgondolása a XIX. századi Anglia konkrét helyzetének elemzésén alapult. „A múlt század hetvenes éveinek Angliájáról, arról az időszakról volt szó — írja Lenin —, amikor a premonopolista kapitalizmus elérte fejlődése tetőpontját, arról az országról, amelyben akkor a legkevesebb volt a militarizmus és a bürokrácia, arról az országról, amelyben akkor a legtöbb lehetőség volt a szocializmus »békés« győzelmére abban az értelemben, hogy a munkások »kifizetik« a burzsoáziát. [...] Angliában akkor a következő körülmények biztosították volna azt, hogy a tőkések alávetik magukat a munkásoknak: 1. a lakosságban, parasztság híján, teljes túlsúlyban voltak a munkások, a proletárok (Angliában a hetvenes években bizonyos jelekből arra lehetett következtetni, hogy a szocializmusnak rendkívül gyors sikerei lesznek a mezőgazdasági munkások között); 2. a proletariátus kitűnően meg volt szervezve a szakszervezetekben (Anglia akkor ebben a tekintetben első helyen állt a világon); 3. a politikai szabadság évszázados fejlődése révén iskolázott proletariátus aránylag magas kulturális színvonalon állt; 4. Anglia nagyszerűen szervezett tőkései [...] régóta megszokták, hogy a politikai és gazdasági kérdéseket kompromisszum útján oldják meg. Íme, ilyen körülmények folytán merülhetett fel tehát akkor annak a lehetőségnek a gondolata, hogy Anglia tőkései *békésen* alárendelik magukat az angol munkásoknak.

Nálunk ezt az alárendelést bizonyos konkrét feltételek biztosítják (az októberi győzelem és a tőkések katonai és szabotálásban megnyilvánuló ellenállásának elfojtása október és február között). Nálunk a munkásoknak, a proletároknak a lakosságban való teljes túlsúlya és nagyfokú szervezettsége *helyett* a győzelem tényezője az volt, hogy a szegényparasztság és a gyorsan tönkrement parasztság támogatta a proletárokat. Nálunk, végül, nincs meg sem a műveltség magas foka, sem a kompromisszumokra való hajlandóság."

A szocialista forradalom győzelme után — jóllehet a történelmi adottságok hosszabb távon is befolyásolják az átmenet formáit,

ütemét — új helyzet alakult ki. Ilyen körülmények között — remélte 1918 tavaszán Lenin — egyidejűleg lehet alkalmazni az erőszakot „a műveletlen tőkésekkel szemben, akik nem mennek bele semmiféle »államkapitalizmusba«, nem gondolnak semmiféle kompromisszumra, akik spekulációval, szegényparasztok megvesztegetésével stb. továbbra is kijátsszák a szovjet rendelkezéseket, és a *kompromisszum* vagy kifizetés *módszereit* a művelt tőkések irányában, akik belemennek az »államkapitalizmusba«, akik képesek azt átültetni az életbe, akik hasznosak a proletariátus számára mint az olyan óriásüzemeknek okos és tapasztalt szervezői, amelyek valóban tízmilliókat látnak el termékekkel".

A polgárháború újbóli fellobbanása és az intervenció időlegesen felfüggesztette a kísérletezések, a kompromisszumok lehetőségét. További gondolatmenetünk szempontjából mégis nagy jelentőségű ez a történelmi közjáték, ugyanis az akkori kiélezett vitákban körvonalazódott a klasszikus szocializmus-felfogáshoz és a munkásmozgalom erkölcsi hagyományaihoz való kétféle viszony.

Lenin fontosnak tartotta Marx és Engels gondolatainak rendszerezését, meggyőződése volt azonban, hogy e tételekből *a szocializmus semmilyen „kész" mintája nem kivonatolható.* „A szocializmust jellemezni nem tudjuk — válaszolja Lenin Buharin módosító javaslatára a pártprogram vitájában 1918 márciusában —; milyen lesz a szocializmus, amikor eléri kész formáit — ezt nem tudjuk, ezt nem tudjuk megmondani. Ellenben azt meg tudjuk mondani, hogy a szociális forradalom korszaka megkezdődött, hogy ezt meg ezt végrehajtottuk és ezt meg ezt meg akarjuk tenni, — ezt tudjuk, ezt megmondjuk, és ezzel megmutatjuk az európai munkásoknak, hogy mi, hogy úgy mondjuk, egyáltalán nem becsüljük túl erőinket: ezt elkezdtük, ezt szándékozunk tenni." A baloldali ellenzék tagjaiban megvolt a hajlam, hogy az ismert elméleti előfeltételezésekből — Lenin korábbi műveire is hivatkozva — *szocializmus-modellt* alkossanak.

Hasonlóan — ha nem is ennyire tételszerűen — rajzolódott ki a kétféle viszony a forradalmi munkásmozgalom *erkölcsi* hagyományaihoz. Az illegális párt, a forradalmi mozgalom a totális tagadást képviselte; a kormányzó párt feladatai újak: egyidejűleg harcol a forradalom kiteljesítéséért és az új rendért. A munkásság az önkényuralom és a burzsoázia elleni harcban gyakorolta s avatta értékké a *szolidaritást.* A munkásszolidaritás jelentősége nem csökkent, de már

é rövid néhány hónap érzékeltette: a gyárak munkásellenőrzése új tulajdonságokat, harci erényeket is igényel. A drámaian felgyorsult események azt is érzékelhetővé tették, hogy a kompromisszumokhoz való viszony erkölcsi minősítést kapott. Bebizonyosodott: a baloldali doktrinérek nemcsak a realitásoktól, de az általuk mitologizált munkások és parasztok tömegeitől való elszakadásra, az *erkölcsi messianizmusra* is hajlamosak.

A polgárháború ethosza, a hadikommunizmus morálja

A polgárháború tehát véget vetett az intervallumnak. A kísérletezések lekerültek a napirendről: mindent alá kellett rendelni a front szükségleteinek. A korlátozó intézkedések a gazdaság egészét érintették, s a politikai rendszer jellemzőit is meghatározták. Az új helyzetben végigvitték az államosításokat, bevezették a munkaerő-kényszergazdálkodást, központosították a termelést, a forgalmazás és elosztás irányítását. Az áru- és pénzviszonyokat — ebben a pénz felhígulása is fontos szerepet játszott — gyakorlatilag felszámolták. Egyidejűleg ingyenessé tettek a munkások és alkalmazottak számára minden kommunális juttatást, az ellátásban — az egyenlőség-elv alkalmazásával — áttértek a jegyrendszerre és a természetbeni juttatásra. A parasztgazdaságokat a gabonafölösleg beszolgáltatására kötelezték, a közellátási népbiztosság meghirdette a közellátási diktatúrát.

Az említett intézkedéseket az adott körülmények között Lenin is elkerülhetetlennek tartotta. (A városokban éhínség dúlt, az intervenciós, ellenforradalmi csapatok megbénították a közlekedést, elvágták a szovjethatalom ellenőrzése alatt álló területeket a legfontosabb nyersanyag- és élelmiszerforrásoktól.) Az események diktálta szükségrendszabályokat azonban a vezető politikusok, teoretikusok többsége tévesen értékelte. Helyzetmegítélésükben zárójelbe kerültek a kommunizmus két fejlődési szakaszával, az átmeneti korszak szükségességével kapcsolatos meggondolások, Oroszország konkrét adottságainak elemzését a polgárháború következményeire, a közvetlenül érzékelhető folyamatokra való hivatkozás helyettesítette. Hallgatólagosan egyenlőségi jelet tettek a *hadi*kommunizmus és a kommunizmus közé, pontosabban: nem zárták

ki annak lehetőségét, hogy a termelés és az elosztás adott formáiból *közvetlenül* kibontakoztatható a kommunista társadalom. (A "hadikommunizmus" terminus egyébként csak később, e korszakot értelmező vitákban vált használatossá.)

Lássuk, milyen elméleti előfeltevésekből indultak ki ezek a politikusok, teoretikusok, akiknek többsége egyébként az 1918. tavaszi proletár kommunista platformnak is társszerzője volt. (A hadikommunizmus és a NEP kérdéseiről kibontakozott vitát részletesen feldolgozta említett könyvében Szamuely László. Mivel művét az általunk ismert dokumentumok alapján meggyőzőnek és hitelesnek tartjuk; e vita témánk szempontjából jelentősnek ítélt vonatkozásait az általa közölt forrásokra és részben az ő elemzéseire támaszkodva tárgyaljuk.)

Buharin *Az átmeneti korszak gazdaságtana* című művében axiomatikusnak tekinti a feltételezést: „mihelyt szervezett társadalomgazdaságot veszünk, azonnal eltűnnek a politikai gazdaságtan összes fő »problémái«: az érték, az ár, a profit stb. problémái". E feltételezésre egy, az erkölcsi viszonylatokat, értékeket, azok rangsorolását is alapjaiban befolyásoló tétel épül. Nevezetesen az, hogy itt „az »emberek közti viszony« nem fejeződik ki a »dolgok viszonyában«, s a társadalomgazdaságot nem a piac és a konkurrencia vak erői, hanem a tudatosan megvalósuló *terv* szabályozza".

A gondolatmenet logikailag következetes: az előfeltevésekből adódó következtetéseket Buharin mindenütt levonja; gyakorlati radikalizmusa elméleti radikalizmussal párosul. Az emberi viszonylatok szerveződése, a kulturális-erkölcsi értékek feltételezett metamorfózisa szempontjából is fontos, hogy a *pénz kiiktatódását* szükségszerű jelenségként értékeli. Mint írja: „Érthető, hogy az átmeneti időszakban, amikor az árurendszer mint olyan megsemmisül, végbemegy a pénz »öntagadásának« folyamata." A pénz elértéktelenedése ily módon nemcsak kényszerű, de szükségszerű folyamat, s az is előrelépés, hogy „a pénzjelek elosztása elszakad a termékelosztástól, és viszont". Ebből következően a *munkabérnek* is „csupán a külső héja marad", s az is a pénzrendszerrel együtt „önfelszámolódása" felé tart. Mindez törvényszerű: mint Szamuely írja, „a szocializált termelésben nincs helye a bérmunkának s a munkabérnek sem".

Nem kétséges: ezek az elvek — in abstracto — kommunista gondolkodók és igazságukat kereső munkások számára egyaránt

lelkesítőek. Az sem vitatható, hogy a hadikommunizmus kényszerintézkedései — in concreto — a polgárháború legnehezebb óráiban biztosították a rendszer fennmaradásához, a harc folytatásához szükséges elemi feltételeket. De a kényszerintézkedések a szegénység, a szűkösség következményei voltak, márpedig a tudományos kommunizmus számára, ha más nem, az bizonyosság volt, hogy a kommunizmus alapzata a termelőerők és a munka magas fokú társadalmasulása.

A hadikommunizmus ideológiája — mint annyiszor a későbbi rokon kísérletek esetében — erkölcsi messianizmussal vagy/és rabulisztikával társult. E messianizmus hőstettekre lelkesített, maradandó értékeket szült a művészetben és egyes pedagógiai kísérletekben, de a rabulisztika az egyenlőség nevében értékeket pusztított, a szertelenül szenvedélyes szabadságféltés pedig az indokolhatatlan terror indítékává vált.

A Proletkult egyik markáns költőegyénisége, a *Kuznyica* című folyóirat munkatársa, V. Kirillov írta:

> Raffaellót elégetjük a jövő nevében
> Összezúzzuk a múzeumokat, eltaposssuk a művészet virágait.
> (Bakcsi György ford.)

Alekszandr Bogdanov, a Proletkult egyik teoretikusa, nemcsak a burzsoá irodalom, de a burzsoá nyelv felszámolásának programját is meghirdette. Ny. Trifonov Lunacsarszkij-monográfiájában idézi P. Kerzsencevet, aki azt követelte, hogy a proletariátus „keresse meg saját érzéseinek és törekvéseinek ösztönös kifejezési formáit, és ne változzék tisztelettudó tanítvánnyá, aki reszket, hogy könyökével véletlenül oldalba böki Csehovot, vagy megijed Shakespeare árnyékától. Ellenkezőleg, a burzsoá szellemi örökség iránti bizalmatlanság, az éles kritika (az sem baj, ha nagyon is öntelt) sokkal jobban segít abban, hogy megszabadítsuk a proletariátust a burzsoá befolyástól, mint a múlt iskolás tisztelete". V. Nyevszkij pedig — az iskolai oktatásról írva — Lermontov *Borogyinó*ját és Puskin *Poltavá*ját azok közé a művek közé sorolta, amelyek „monarchista, nacionalista, soviniszta és misztikus érzelmeket, eszméket kelthetnek fel és fejleszthetnek ki". Mások a jog megszüntetését próbálták elméletileg megindokolni, s az erkölcsöt maradéktalanul azonosították a hamis tudattal.

Az egyenlőség abszolutizálása a hadikommunizmus ideológusainak értékszemléletében a kollektivizmus egyoldalú felmagasztosításával, az egyén önmegsemmisítésének programjával társult. A Proletkult alkotóinál mindez a technika, a gép mítoszával is kiegészült. Bakcsi György idézi a szovjet irodalom történetét feldolgozó könyvében A. Gasztyevet, aki szerint a gépekhez való közelség és a munka egyneműsödése „döbbenetes névtelenséget ad a proletárpszichológiának, amely lehetővé teszi, hogy a proletár egyént A, B, C-vel, vagy 325-tel, 0,75-tel és 0-val jelöljük". Másrészt: „Ez a pszichológia feltár egy új munkáskollektivizmust, amelyet *gépesített kollektivizmusnak* nevezhetünk." Gasztyev valóban döbbenetes erővel eleveníti meg az arctalanságot, de természetesnek tartja azt, s a totális elidegenedést elfogadható állapotként írja le: „Ezeknek a kollektív komplexumoknak a mozgása a tárgyak mozgásához közelít, ebben a komplexumban már nincsen individuális emberi arc, hanem egyenletes, normalizált lépések, arcok kifejezés nélkül, líra nélküli lélek, érzelem, amelyet már nem kiáltással, nevetéssel mérünk, hanem manométerrel és taxométerrel."

A „közeg", a túlhajtott kollektivizmus-kultusz paradox hatásáról tanúskodik, hogy F. Szologub, a szélsőséges individualizmus egyik jellegzetes képviselője, 1920-ban azzal a javaslattal fordult Lunacsarszkijhoz, hogy alapítsanak művészeti alkotómódszerek együttes kidolgozása érdekében új intézményt: a „kollektív alkotás intézetét".

A polgárháború *heroizmusa* új erkölcsöket formált: az „értelmes történelmi cselekvésben" valóban újfajta *kollektivitás* született. De a frontharcok — Babel, Furmanov, Solohov, Szerafimovics által megjelenített — embert és közösséget formáló ethosza nem azonos a proletkult-ideológiával, azzal a gondolati konstrukcióval, amely *elvvé avatja* a személyiség önmegsemmisítését.

A polgárháború frontjain természetesen szükségszerűen leegyszerűsödnek a dolgok. Az öreg zsitomiri boltos, Gedali sóhajára — „A jó dolgokat jó emberek csinálják. A forradalom a jó emberek dolga. De jó emberek nem ölnek" — Babel pápaszemes hőse, maga az író, nem válaszolhatott mást: „Neki lőnie kell Gedali [...], mert ő a forradalom." Gedali „a jó emberek Internacionáléját" akarta, azt, hogy „minden lelket számba vegyenek, és elsőosztályú ellátásban részesítsenek". De fájdalmasan ironikus kérdésére: „Meg tudná-e mondani elvtárs úr, mivel is eszik az Intenacionálét?", a frontváros-

ban, Kolcsak és Gyenyikin fegyvereseivel, Mahno banditáival szembenézve ez volt az egyetlen egyenes válasz: „Puskaporral és a legjobb vérrel fűszerezik." Nem lehetett más a válasz, mert az intervenciós csapatok által támogatott ellenforradalom rákényszerítette a fiatal szovjetállamra a polgárháborút, s a háborúban elbukik, aki nem vállalja a fegyveres harc logikáját.

A korszak számos jelentős alkotója — író, képzőművész, tudós — tiltakozott a polgárháborús intézkedések kegyetlensége ellen. Korolenko írta 1921-ben Lunacsarszkijnak: „Anatolij Vasziljevics, ön egyre csak azt hajtogatja: »kénytelenek vagyunk, kénytelenek vagyunk« — pedig ezzel az ellenségeskedések tengerét zúdították magukra és csordányi ellenséggel marakodva maguk is kegyetlenné válnak. Hóhéraik vannak, olyan embereik, akik csak azért lettek katonák, hogy emberi húst apríthassanak, s ezt oly szentségtelenül teszik, mintha lóhúst szeletelnének. Önök osztály nélküli társadalmat akarnak, a kommunista testvériség társadalmát, önök számára az embernek mindennél szentebbnek kell lennie, és mégis eltiporják [...] ha a szocializmust az elnyomás útján vezetik be, ez nem visz közelebb az óhajtott célhoz."

A vértelen forradalom azonban Oroszország viszonyai között fennkölt, utópikus gondolat volt. Trifonov monográfiájából tudjuk, hogy Lunacsarszkij, aki fenntartás nélkül tisztelte Korolenko írói és emberi tulajdonságait, Don Quijotéhoz hasonlította politikai szerepvállalását. *A szent életű ember* című, 1923-ban megjelent cikkében írta: „korunkban jámbor prédikálással nem teljesíthetjük társadalmi kötelességünket", „az emberiség legszentebb zászlóinak most harcosokra és nem prédikátorokra van szüksége". Ugyanakkor Lunacsarszkij annak a meggyőződésének is hangot adott, hogy eljön az idő, amikor győzedelmeskedik „az a hatalmas testvéri szeretet, amely eltöltötte Korolenkót". „Eljön, de csak azon az úton, amelyet a forradalmárok testükkel törtek számára." Trifonov itt hangsúlyozza: „Lunacsarszkij mindig különbséget tett a győztes és a még harcoló szocializmus között: »az előbbi a virág, amellyé majd az emberiség fejlődik, az utóbbi pedig csak az a folyamat, amelyben e virág törékeny szára a nehézkedés törvénye ellenére a magasba tör«. Korolenko »azt az etikát, amely kötelező erejű lesz a győzelem után... a kegyetlen előkészítő időszakban akarta érvényesíteni«."

A „nem szabad, de meg kell tenni" tudata a polgárháború tragikus

eleme. Mert az erőszak nem cél, hanem kényszerűség. A hadikommunizmus ideológusai azonban nem korlátozni vagy megszüntetni akarták az erőszakot, hanem az új társadalom szerves alkotóelemeként tartósítani; s nem kizárólag a külső vagy belső ellenséggel szemben.

Buharin szerint például az *erőszak* az átmeneti korszak gazdaságában egyfelől a „romboló tényező szerepét játssza", másfelől „összetartó, szervező, építő erő". Sőt: „Minél nagyobb méretében ez a »gazdaságon kívüli« erő, amely a valóságban »ökonomische Potenz«, annál kisebbek az átmeneti időszak »költségei« (természetesen egyéb változatlan feltételek mellett), annál *rövidebb* ez az átmeneti időszak, annál előbb áll helyre új alapon a társadalmi egyensúly és annál gyorsabban kezd felfelé emelkedni a termelőerők görbéje."

Mit jelent ez a gyakorlatban? Egyrészt azt, hogy a politikai hatalom mint *gazdasági* erő „szétszakítja a tőkés termelési viszonyokat, a proletariátus rendelkezésére bocsátja a termelés anyagi-dologi vázát és a termelés *nem proletár* emberi elemeit fokozatosan beilleszti az új termelési-gazdasági kapcsolatok rendszerébe. Másrészt ugyanez a »koncentrált erőszak« részben *befelé* is fordul, minthogy *a dolgozók önszervezésének és kényszerű önfegyelmezésének* tényezője. Ennélfogva a kényszerítés mindkét oldalát — a nem proletár rétegekkel szembeni és magával a proletariátussal, valamint a hozzá közelálló csoportokkal szembeni kényszert kell elemeznünk."

A polgárháború, a krónikus áruhiány, az éhínség, a káosz sokakban, akik nem voltak a harcok cselekvő részesei, közömbösséget, kiábrándultságot szült. Gladkov *Cement*jének lehangoló képsorai nem *egy* cementgyár munkaszervezetének felbomlásáról, munkásainak elkedvetlenedéséről tudósítottak. (Vajszberg 1934-ben közzétett adatai szerint a gyáripar termelése az utolsó békeév adataival összevetve 21%-ra esett vissza; az acéltermelés 4,3 millió tonnáról 0,3-ra, a nyersvas 4,2 millióról 0,1 millió tonnára.) Gleb Csumalov, a frontról visszatérő harcos így látja egykori munkahelyét: „Ment-ment, nézte a gyárat, a hegyi kőfejtőket, a kéményeket. Megállt, gondolkodott, és felforrt benne az epe. Mit műveltek azok az átkozottak!... Bement a gyárba, az üres udvarra, ahol szén feketéllett és kúszódudva zöldellt, akár a penész. Valamikor magas antracitgúlák tornyosultak itt. Kristályuk olyan színesen csillogott, mint szurokfekete gyémánt. Az udvar fölé függőleges, sárgásbarna, réteges sziklafal emelkedett.

A szikla most kavicsgleccserekké omlott, és szétrombolta az emberi alkotás maradványait.

Kljopka, az őr haladt el Gleb mellett. Zsákvászonból varrt, térdig érő, övetlen ing volt rajta. Mezítlábra húzott bocskort viselt. Mintha cementből lenne a bocskora, sőt a lába is... Kljopka közömbösen figyelmeztette a szokásos mondókával:

— Idegeneknek szigorúan tilos a bemenet.

— Ej-ej, te, szakállkirály! Bizonyára minden kulcsot elvesztettél ezen a nagy szemétdombon...

— A kulcsnak úgysem venném hasznát. Minden lakatot lemart a rozsda... Sétálhatsz ki s be, akár a szél... Kecske lakja a gyárat meg a patkány... De ember nincs sehol... Mind odaveszett.

— Magad vagy a legvénebb patkány. Behúzódtok a lyukatokba, mint a rák és lopjátok a napot...

Az udvarról kőpilléreken nyugvó magas viadukt vezetett a gyár főépületébe. A betonfalakon lőréseket ütöttek a géppuskák számára. A gyár a fehérgárdisták erődje volt. Lóistállót és hadifogolybarakkot csináltak belőle... Ez a barakk a borzalmak tanyája lett az intervenció napjaiban.

Bent cementpor lepte pókhálók csüngtek. A magas, homályos födémekből penészbűz és régi kőpor szállt alá. Emitt óriási kémény. Ajtaját letépték. A kőpor borította tölcsérben úgy zúg a levegő, mint a vízesés, csapong, mint a fürtös porfelhő, melyet forgószél pörget..."

Hosszabban idéztük e szociográfiai hitelességű állapotrajzot, mert aki ítélkezni akar Trockijnak a munkaerő katonai mozgósításával kapcsolatos ismert javaslatáról, annak ezeket a realitásokat is figyelembe kell vennie. A kérdés nem peremjelenséggel kapcsolatos: a kommunizmus mint eszme és mozgalom a kizsákmányolás tagadásából született, s első szava a filozófiában a munkát elidegenítő mechanizmusok megszüntetése volt. A *munka felszabadítása* tehát kinyilvánított célja, s ezért értékrendjében a munkához való viszony középponti helyet foglal el.

A helyzet drámai volt. *Trockij* 1920 márciusában az OKP IX. kongresszusán arról volt kénytelen beszámolni, hogy az *általános munkakötelezettség bevezetését* és a hasonló célú intézkedések hatálybalépését követően is újabb 300 ezer munkás — több mint a munkáslétszám egynegyede — hagyta el munkahelyét. Az átmeneti kényszer-

intézkedések ilyen körülmények között nyilvánvalóan elkerülhetetlenek voltak. De milyen intézményekre alapozta, milyen jogok megvonásával társította s mennyire tekintette valóban időlegesnek Trockij ezeket a rendszabályokat?

Azzal természetesen Trockij is tisztában volt, hogy: „A munka megszervezése lényegében az új társadalom megszervezése, minthogy minden történelmi társadalom munkaszervezet." A kapitalista társadalom munkaszervezete és az új, „szocialista alapokon" nyugvó társadalmi munkaszervezet között a különbséget abban jelölte meg, hogy a kapitalizmusban a kisebbség javát szolgáló kényszerű munkát a túlnyomó többség végezte, az új társadalom viszont a világtörténelemben először tesz kísérletet arra, hogy a dolgozók munkáját a többség érdekében szervezze meg. Beszédében szót sem ejtett a feudális és a tőkés munkaszervezet, a gazdasági és a gazdaságon kívüli kényszer különbözőségéről. Szükségesnek tartotta ugyanakkor teoretikus igénnyel kinyilvánítani: a „kötelező jelleg eleme nem tűnik el a történelem süllyesztőjében" a polgárháború befejezését követően sem. S e ponton tézisei rímelnek Buharin tételére.

Mivel indokolja Trockij, hogy „a kényszer nagy szerepet játszik és fog játszani még egy jelentős történelmi időszak folyamán"? A polgárháború okozta sebekkel? Azzal, hogy a szervezett munkásság java a frontokon harcol? Hogy a rosszul ellátott városokból a munkások a falvakba húzódtak? Hogy az első generációs munkások jelentős hányadát az orosz kapitalizmus nem szoktatta hozzá az ipar racionális munkarendjéhez, szigorú fegyelméhez? Nem, Trockij egy kváziantropológiai elvet konstruált, amely egyébként sokkal inkább méltó egy nyárspolgári filozófushoz, mint a permanens forradalom messianisztikus hevületű képviselőjéhez. „Azt mondhatnók, hogy az ember egy eléggé lusta állat, és ezen a tulajdonságon nyugszik lényegében az emberi haladás, mert ha az ember nem törekedne takarékos erőkifejtésre, nem igyekezne kis energiamennyiséggel minél több terméket előállítani, akkor nem fejlődhetne sem a technika, sem a társadalmi kultúra. Ily módon ebben az értelemben az emberi lustaság haladó erő."

A vita során — a távoli jövőt illetően — Trockij engedményt tett, s távlatként elfogadta, hogy „a jól megszervezett szocialista gazdaságban a kényszer elemei mint olyanok nem lesznek érzékelhetők, ugyanis a munka — mind a fizikai, mind a szellemi — a társadalom minden

tagjának szükséglete lesz", de érdemben nem módosította kiinduló téziseit.

Mi hát a feladat? A lustaságot persze nem kell az agitációban erkölcsi kötelességként magasztalni; „a társadalmi szervezetnek az a feladata, hogy a lustaságot meghatározott keretekbe foglalja, hogy a társadalmi munkaszervezés segítségével fegyelmezze és ösztökélje". Radikális intézkedésekre, elvi és gyakorlati állásfoglalásokra van szükség.

Ami a gyakorlatiakat illeti: „a munkástömeg nem lehet kóborló Oroszország. Ugyanúgy irányítani, kinevezni, vezényelni kell, mint a katonákat. Ez a munka militarizálásának alapja, s enélkül semmiféle alapokon álló iparról nem is beszélhetünk komolyan, a dúlás és éhínség körülményei között." (E javaslatokkal összhangban — mint Szamuely írja — mozgósították 1920-ban a vasúti dolgozókat, a vájárokat, kötelezték a 16—45 év közötti nőket fehérneművarrásra a hadsereg számára, a 13—18 éves korúakat s az öregeket fenyőtoboz gyűjtésére, szervezték át — ahol az erőviszonyok ezt lehetővé tették — a katonai alakulatokat munkahadsereggé.)

Ami a témánk szempontjából oly jelentős elvek további kiigazítását illeti, Trockij szerint a tervezett intézkedések megvalósíthatatlanok „a *szakszervezetek militarizálása* nélkül, egy olyan rendszer bevezetése nélkül, amely mellett minden munkás a *munka katonájának* érzi magát s *nem rendelkezhet magával szabadon;* ha utasítás van áthelyezésére, teljesítenie kell, ha nem teljesíti — szökevény lesz, s megbüntetik". (Kiemelések tőlem. — *H. T.*)

A *hadi*kommunista *ideológia* kommunista értékrendként való jellemzésének abszurditása e kérdésben a legnyilvánvalóbb. Mert azt, hogy a pénz vagy az áruviszony megszűnik, elvben még lehetett a kommunizmus „jeleként" értelmezni, de annak bizonyítása, hogy a „röghöz kötött", munkahadseregbe kényszerített, érdekvédelmi szervezeteitől megfosztott munkás munkaviszonya kommunista termelési viszony, a marxi hagyomány jegyében képtelenség, nem is szólva ennek az elvnek a gyakorlati következményeiről.

Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban zseniálisan előlegezte: a szűkösség körülményei között születő „nyers kommunizmus" az „*általános* magántulajdon" alakját ölti fel. „Amikor a kommunizmus ezt a viszonyt *általánosságban* fogja meg, 1. első alakjában csak annak *általánosítása* és *kiteljesedése;* mint ilyen kettős alakban mutatkozik meg:

Először a *dologi* tulajdon uralma oly nagy vele szemben, hogy *mindent* meg akar semmisíteni, ami nem alkalmas arra, hogy *magántulajdonként* mindenki birtokolhassa; *erőszakos* módon el akar vonatkoztatni tehetségtől stb. A fizikai közvetlen *birtoklás* számít a szemében az élet és létezés egyetlen céljának; a *munkás* meghatározását nem szüntetik meg, hanem minden emberre kiterjesztik; a magántulajdon viszonya marad a közösség viszonya a dolgok világához; végül ez a mozgalom, hogy a magántulajdonnal az általános magántulajdont állítsák szembe, abban az állati formában mondódik ki, hogy a *házassággal* (amely mindenesetre az *exkluzív magántulajdon* egy *formája*) a *nőközösséget* állítja szembe, ahol tehát a nő *közösségi* és *közös-közönséges* tulajdonná lesz. Azt mondhatjuk, hogy a *nőközösségnek* ez a gondolata ennek a még egészen nyers és gondolat nélküli kommunizmusnak *kimondott titka.*"

Mindez az új követelmények szempontjából is kulcsfontosságú. Marx a *gazdag emberi szükségleteket* posztulálja az érett kommunizmus jellemzőjeként, a hadikommunizmus ideológiája ezzel szemben a „valóságos elsajátítás" történelmileg magyarázható kényszerű korlátozottságát eszményíti.

A szigorú intézkedések ugyanakkor sem a munkaerő-gazdálkodásban, sem a termelésben és elosztásban nem küszöbölték ki a zavarokat. Az árucsere, piac és spekuláció féllegálisan vagy a „föld alatt" újratermelődött, s e tény morálisan is bomlasztóan hatott. 1920 áprilisában a hivatalos ellátás a fogyasztás megközelítően 30%-át biztosította, vagyis 70%-os volt a feketepiac részesedése.

A hadikommunizmusnak nem volt kijegecesedett erkölcsi rendszere, a tudati folyamatok képlékenyek, megállapodott struktúrákról nem beszélhetünk. A felgyorsult események drámaisága következtében bizonyos tendenciák markánsan kirajzolódtak, s ezek az orosz forradalom világtörténelmi jelentősége folytán a maguk kifejletlensége mellett is figyelmet érdemelnek. Nemcsak az 1918 és 1921 közötti évek, de a jövőkép reális értelmezése szempontjából is lényeges ugyanakkor, hogy *elkülönítsük a polgárháború realitásait, erkölcsi heroizmusát a hadikommunizmus és a proletkultosok ideológiai konstrukcióitól, hogy világos választóvonalat húzzunk a kényszerű áldozathozatal s az egyén önmegsemmisülésének próféciái, a közösségi ethosz s az egyént a közösségbe tagolatlanul belekényszerítő hadikommunista ideológia között.*

A hadikommunizmusnak — mely *nem* kommunizmus — a történelmi szerepe csak az lehetett, hogy az átmenet feltételeinek megteremtése

érdekében a polgárháború viszonyai között megőrizze a proletárhatalmat.

E korszakot jellemezve — ha csak egy összefüggésre korlátozódva is — külön kell szólnunk *Lenin álláspontjáról.*

A kényszerintézkedéseket a polgárháború időszakában Lenin sem ellenezte, sőt számos esetben azok kezdeményezője volt. A hadikommunizmus fogalmát ő is csak a polgárháború befejeződését követően használta, s éppen a rokonnak tetsző fogalmak világos elhatárolása érdekében. De a polgárháborús viszonyokat egyetlen írásában sem jellemezte kommunizmusként, bírálta a proletkultos ideológiát, s nem hagyott kétséget afelől, hogy közvetlenül a katonai feladatok megoldása után a gazdaság kerül előtérbe, hogy „a kommunista társadalmat nem lehet felépíteni, ha nem élesztjük fel az ipart meg a mezőgazdaságot, mégpedig nem úgy élesztjük fel, ahogy régen volt. Modern alapon kell őket felélesztení a tudomány legújabb vívmányainak megfelelően."

A Komszomol III. kongresszusán, 1920 októberében elmondott beszédében a polgárháború frontjairól a kongresszusra érkező, többségükben iskolázatlan fiataloknak a Proletkult ideológusaival vitatkozva egyszerű szavakkal világította meg a kommunizmusért folytatott harc, a tanulás, az erkölcs és az egyetemes emberi kultúra közötti mély összefüggést. De a polgárháború ethosza e beszéd hangsúlyait is meghatározza. Lenin itt úgy beszél a kommunizmusról, mint a fiatal nemzedék előtt álló *közvetlen* célról, s a kommunizmust minden partikularitást megszüntető társadalomként jellemzi. „Mi kommunistáknak nevezzük magunkat. Mi az, hogy kommunista? A kommunista szó — latin szó. Communis azt jelenti: közös. A kommunista társadalom azt jelenti, hogy minden közös: a föld, a gyár, a munka — ez a kommunizmus." A kisárutermelés összeegyeztethetetlen a kommunizmussal, melyben arra van szükség, hogy „mindenki közös terv alapján közös földön, közös üzemekben, közös rend szerint dolgozzék". „A régi társadalomban a munka családonként folyt [...] Nekünk minden munkát [...] oly módon kell megszerveznünk, hogy minden egyes munkás és paraszt így tekintsen magára: én — egy része vagyok a szabad munka nagy hadseregének és be tudom rendezni az életemet földbirtokosok és tőkések nélkül is, meg tudom teremteni a kommunista rendet." Lenin nemcsak ebben a beszédében, de minden akkori fontosabb megnyilatkozásában az új társadalmi viszonyok meg-

szilárdulását gátló tényezőként jellemezte a paraszti kisárutermelést és a piaci kereskedelmet.

A munkásmagatartás indítékainak trockiji jellemzését elutasította, de a kényszerből végzett munkával nem az érdekből és hivatástudatból végzett munkát állította szembe, hanem a kommunista munkának a *szubbotnyikokban* megtestesülő eszményét, amelynek legfőbb jellemzője az *önkéntesség* és a közösség *önzetlen* szolgálata.

Túl a polgárháború ethoszán tehát Lenin megfogalmazásait ezekben az években az is motiválta, hogy feltételezte: a fiatal nemzedék már a kommunizmus építőjeként fogja berendezni életét. A Komszomol III. kongresszusán ezért beszélt a *kommunista* erkölcs jellemzőiről, nem használva a szocialista terminust, pontosabban: nem különítve el a szocialista és kommunista fokozat értéktudatát, erkölcsi jellemzőit.

Leninnél a polgárháború lázas hónapjaiban e gondolati elemek nem álltak össze rendszerré, de mindenesetre magyarázzák, hogy miért helyeselte Buharin általa olvasott és széljegyzetelt politikai gazdaságtanának számos tételét a szocialista gazdaság működéséről, illetve miért nem utasította el határozottan azt a feltételezést, hogy az áru- és pénzviszonyok leépítése megteremti a közvetlen átmenet lehetőségét a kommunista termeléshez és elosztáshoz.

Lenin a hadikommunizmust a Politikai Felvilágosító Bizottságok II. Összoroszországi Kongresszusán 1921 októberében mondott beszédében így jellemezte: „1918 elején arra számítottunk, hogy lesz egy olyan időszak, amikor lehetőség nyílik a békés építésre. A breszti béke megkötése után úgy látszott, a veszély elvonult, hozzáfoghattunk a békés építéshez. De csalatkoztunk, mert 1918-ban bekövetkezett az igazi háborús veszély [...] Részben a ránk zúdult rengeteg katonai feladatnak, valamint annak a szinte kétségbeejtő helyzetnek a hatására, amelyben köztársaságunk akkor, az imperialista háború befejezése pillanatában volt, ezeknek a körülményeknek és több más körülménynek a hatására elkövettük azt a hibát, hogy közvetlenül át akartunk térni a kommunista termelésre és elosztásra [...] Azt nem mondanám, hogy éppen ilyen határozottan és világosan vázoltunk fel egy ilyen tervet, de körülbelül ebben a szellemben cselekedtünk. Ez sajnos tény. Azért mondom, hogy sajnos, mert meglehetősen rövid idő alatt meggyőződtünk arról, hogy ez az elgondolás hibás, ellentmond annak, amit azelőtt írtunk a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetről, amikor abból indultunk ki, hogy a szocialista nyilvántartás és ellen-

őrzés időszaka nélkül még a kommunizmus alsó fokáig sem juthatunk el."

Lenin többes szám első személyben beszélt, mert e korszak tévedéseiért magát is felelősnek érezte. A politikai döntésekben játszott meghatározó szerepe nyilvánvaló. A teoretikus vélekedésekben azonban lényeges különbségek mutatkoztak; Leninnél *minden* alárendelődött a polgárháború szükségleteinek, az éhínség elleni harcnak. Tudomásul vette, hogy a forradalom időlegesen „kényszerpályára" került, s kereste a kialakult helyzet és a céltételezések lehetséges érintkezési pontjait. A „harci szekértábor" ideiglenes és a társadalmi-gazdasági alakulat tartós jellegzetességeit nem hozta közös nevezőre; ami „határozott" és „világos" volt, azt elsődlegesen a háború — a több fronton folyó kíméletlen osztályütközetek — változó erőviszonyai és szükségletei határozták meg. Lenin ugyanis, eltérően Buharintól — akiben erre különösen erős volt a hajlandóság —, „a politika és ideológia minden hullámzását nem ábrázolta és tárgyalta a struktúra közvetlen kifejeződéseként" (Gramsci). Ezért lehet és kell elhatárolnunk az ún. hadikommunizmus-ideológiáktól Lenin elméleti álláspontját.

Az új gazdasági politika. Érdek- és értékviszonyok

Az új gazdasági politikára, a NEP-re való áttérést a gazdaságtörténet bőségesen dokumentálta. A tények ismeretében nehezen cáfolható, hogy a magángazdaság és a kisárutermelés felélénkítése — az átmeneti visszavonulás — e politikának csak egyik célja, illetve kísérőtünete volt. A NEP első időszakában kétségtelenül ez a vonás a jellemző, mert a termelés és a forgalom megbénulása, a munkásság és a parasztság közötti kapcsolat megbomlása alapjaiban veszélyeztette a szovjethatalom létét. De e célok már kezdetben stratégiai jelentőségű változtatásokhoz kapcsolódtak, amit világosan bizonyít az a tény is, hogy 1921 áprilisában Lenin *A terményadóról* szóló írásában — itt fogalmazta meg először az új gazdasági politika célkitűzéseit — hosszabb részletet közölt *A „baloldali" gyerekességről és a kispolgáriasságról* című cikkéből, megismételve a formációk egymásra rétegződésével, az orosz és angol fejlődés eltérő jellegzetességeivel foglalkozó tételeit.

Az első hónapok tapasztalatai alapján e politika új elemekkel, elvekkel egészült ki, amelyek érvényessége nem korlátozódik a NEP

időszakára, s amelyek nemcsak a polgárháború éveinek *gyakorlatához* viszonyítva jelentenek radikális változást, de részlegesen módosítják az 1918-ban megfogalmazott *céltételezést* és *A terményadóról* című cikk elméleti álláspontját is.

Lenin kezdetben az időleges visszavonulás elemeként a *helyi forgalom* engedélyezését szorgalmazta: „[...] egy hatalmas mezőgazdasági ország, ahol rossz a közlekedés, ahol végeláthatatlan térségek vannak, ahol különféle éghajlati viszonyok és különféle mezőgazdasági feltételek vannak stb., szükségképpen feltételezi a forgalom bizonyos szabadságát a helyi földművelés és a helyi ipar között helyi méretekben. Ebben a tekintetben igen sokat vétettünk, mert túlságosan messzire mentünk: túlságosan messzire mentünk a kereskedelem és az ipar nacionalizálása útján, a helyi forgalom megszüntetése útján. Hiba volt ez? Kétségtelenül hiba volt." A dolgok logikája azonban nyilvánvalóvá tette, hogy a terményadó bevezetése együtt jár a *kereskedelem* szélesebb körű legalizálásával, s hogy az ipar és a mezőgazdaság közötti áruforgalom felélénkülése az ipar területén is elkerülhetetlenné teszi az értéktörvény s ezzel összefüggésben az *érdekeltségi viszonyok* figyelembevételét. Az is nyilvánvalóvá vált, hogy az állami tulajdonban levő vállalatok teljesítményét mérhetővé kell tenni, s felelősségük pontosabb körülhatárolása érdekében is be kell vezetni az *önálló gazdasági elszámolást.*

A kérdés közgazdasági vonatkozásainak elemzése nem feladatunk. Az értékek átértékelődésének, az új erkölcsi rendszer szerveződésének folyamatát sem érthetjük meg azonban, ha nem számolunk azzal a ténnyel, hogy az új elvek egészében módosították a gazdaság mechanizmusát, a közösség és az egyén viszonyát, a társadalmi intézmények közötti munkamegosztással kapcsolatos elképzeléseket. Nem véletlen, hogy a szakszervezetek körüli vita — melynek elemzésére még visszatérünk — időben lényegében egybeesett az új gazdasági politika bevezetésével.

A válságtünetek megszüntetésével kapcsolatos *időleges* intézkedések, illetve az átmenet *egész* korszakára érvényes gazdaságpolitikai elvek s azok ideológiai áttételeződései kezdetben nem határolódtak el világosan. Ha kezdetben a Lenin életében végbement változásokra összpontosítjuk figyelmünket, nehezíti elemzésünket, hogy e rövid — alig hároméves — időszakban még nem gyógyultak be a háború sebei, s az átmeneti visszavonulás tájékozódási zavarokat is okozott, meg-

könnyíti viszont, hogy rendelkezésünkre álljanak Lenin elemzései, páratlan értékű reflexiói.

Az új politika gazdaságélénkítő hatása, ha lassan is, érvényesült, de még a gazdasági szférában sem volt egyértelmű. A reálbér emelkedett, de a pénz hígulása következtében nem egyenlítette ki a korábban ingyenes fejadagok és közszolgáltatási díjak költségeit; a gyárigazgatóságok értékesítési nehézséggel küzdöttek, s — mert az új szabályozók nyereségre ösztönöztek — elbocsájtották a felesleges munkáslétszámot; ha időlegesen is, újratermelődött a munkanélküliség; a kedvezőtlen cserearányok következtében a mezőgazdasági termelés emelkedése ellenére a parasztok nem adták el a többletterméket.

Az állami és a szövetkezeti kereskedelem nem volt elég mozgékony, így az új gazdasági politika által teremtett mozgástérbe betörtek az ún. *nepmanok*. A társadalom erkölcsi közérzetét mindenekelőtt a pillanat kínálta lehetőségeket gátlástalanul kihasználó, kereskedelmi morált sem ismerő zugárusok, kalmárok erőre kapása zavarta meg. Vera Drabkina írja: „Még csak a kezdeténél tartott az új rendet szabályozó törvények kidolgozása, még nem volt meg a neve ennek a rendnek — az »új gazdaságpolitika«, — de már mindenhonnan, mint a túlkelesztett tészta a dagasztóteknőből, minden résből kereskedők, spekulánsok, üzletemberek, vállalkozók, valutaüzérek, bizományosok, bérlők, orgazdák másztak elő, akik csak egy jelszót ismertek: »Harácsolj!«"

„S nem érthető, honnan van mindez a koldusszegény, éhes, vérző országban? Hol, milyen hasadékokban rejtőzködött ezekben az években az az agyafúrt kupec, aki most a nyereséget számolja, vagy az az ormótlan bálvány a zsírpárnái közül alig kilátszó, a bódé sötétségében fénylő szemeivel?

A Lubjankától lefelé lehet tartani az Iljinkához, a valutaüzérek és feketézők eme bajvívóteréhez. Körös-körül nem hallani mást, mint »Eladok . . .«, »Megveszem . . .«, »Frankot adok, dollárt veszek . . .«"

(Az 1924. évi jövedelemadó-kimutatás 1 543 000 magánkereskedőt és magántőkést tartott nyilván. Jurij Levin adatai szerint a nagykereskedelmi forgalom 14%-át, a kiskereskedelmi forgalom 67%-át bonyolította le a jogosítvánnyal rendelkező magánkereskedelem.)

A patriarchális paraszti világ természetesen nem maradt érintetlen: százezrek harcoltak a Vörös Hadseregben, s a frontokról új elvekkel, új értékszemlélettel tértek haza. A fehérek önkényeskedése is polari-

zálta a falut. De a kisparaszti gazdálkodás és a právoszláv vallás milliókban konzerválta a tekintély- és hagyománytiszteleten alapuló morált. Az új gazdasági politika ebben a kisárutermelő rétegben felerősítette „az én házam — az én váram" — szemléletet. A korszak kérészéletű folyóiratainak cikkeiből, az ún. populáris irodalom terméséből (a kiadók több mint egynegyede volt magánkézben) arra lehet következtetni, hogy a liberális polgári értékszemlélet is új erőre kapott. Jóllehet ez egy hártyavékony réteget érintett, hordozói éppen a morális tudatot alakító társadalomtudományokban és köznevelési intézményekben képviseltek markáns áramlatot.

Ezekben az években nyíltan felszínre tört az, ami *lefojtva* a polgárháború éveiben is megőrződött: *a különböző morálok, gyakorlati életfilozófiák egyidejű jelenléte s szembesülésük a még csak formálódó uralkodó értékrenddel.* Gladkov a *Cement*ben mintegy pillanatfelvételen rögzítette a jelszavak, hirdetések, egymást kizáró értékfelfogások tarka egyvelegét: „[...] felismerhetetlenül megváltozott az utca, ahol azelőtt üresek voltak a tükörfényes üzlethelyiségek, vagy pedig a különféle osztályok foglalták le őket raktáraknak. Most pedig... Most is raktárak, de ilyen felírás olvasható rajtuk:

ITT RÖVID IDŐN BELÜL... CSEMEGEÜZLET...
KÁVÉHÁZ, ÁLLANDÓ VONÓSZENEKAR...
KERESKEDELMI TÁRSASÁG...
ELVTÁRSAK! ERŐSÍTSÉTEK A VÁROS ÉS A FALU
SZÖVETSÉGÉT!
RÖVID IDŐN BELÜL...
AKI NEM DOLGOZIK, NE IS EGYÉK."

E folyamatok a forradalom őszinte híveinek táborában is zavarokat okoztak. Ellenérzéseik egyrészt az ideiglenes visszavonulás nyomán elburjánzó jelenségekkel voltak kapcsolatosak, de újraéledt az 1918-as vita is: összeegyeztethető-e a forradalmár „vérmérsékletével", „jellemével" a számvitel, a könyvelés s — új elemként — a kereskedelem. „Ó de nehéz is volt ez akkor — írja visszaemlékezéseiben Drabkina. — Hiszen sok elvtárs még az idősebb nemzedékből is nehezen viselte el ezt az átmenetet — erről tanúskodnak a pártkongresszusokon és konferenciákon lezajlott viták —, de különösen nehéz volt ez a fiatalok számára, akik nem ismerték az illegalitás hétköznapjait, a »forradalom

vakondjainak« türelmes, mindennapos munkáját. Azok számára, akiknek a forradalom egy nagyszerű vörösgárdista támadás képében jelentkezett mindaz ellen, ami a régi világot jelentette: az isten, az ördög, a sátán ellen! A nemesi villák és bankárirodák ellen; a kispolgári hétfejű sárkány és sárkányocska ellen, az elsőtől az utolsóig.

»Kereskedni« a mi szemünkben majdnem azt jelentette, mint »lopni«. Igaz, előfordult, hogy kora reggel, még virradat előtt, valaki a Szuharevkára indult egy foltozott blúzzal, vagy régi nadrággal a hóna alatt, és egy kenyérrel vagy egy darab szalonnával tért vissza. De ez a művelet az egyszerű árutermelés marxi formulája szerint folyt: »Á—Á« (»Áru—Áru«), nem pedig a kapitalista termelés formulája szerint, »Á—P« (»Áru—Pénz«), és semmi esetre sem a »P—Á—P+p« formula szerint (»Pénz—Áru—Pénz+pénz«, tehát plusz nyereség), az az átkozott P+p, amely az Iljinkán és a Szuharevkán ordított, s amelyről Lenin — gondolják csak el: Lenin! — mondotta most, hogy tanulnunk kell tőle — és mit? — kereskedni!!!"

Nem az új gazdasági politika következménye volt, de annak megvalósulását akadályozta a tömegek *műveltségi színvonala*. Lenin az 1923 januárjában diktált (a *Pravdá*ban májusban megjelent) *Naplójegyzetek*ben idézte a következő számokat: 1897-ben 1000 lakos közül írniolvasni tudott 223, 1920-ban 319. „Baljós figyelmeztetés és szemrehányás ez azoknak — írja —, akik a »proletár kultúra« fellegei között lebegtek és lebegnek."

A kulturális forradalom szerteágazó kérdésköréből a NEP korszakának realitásait számba véve csak egy összefüggésre utalunk. A kommunista erkölcs elvei filozófiailag is motiváltak. Evilágisága a tér és az idő végtelenségét, az emberi lét végességét, az ember társadalmiságát hirdető bölcseleti elveken alapszik; történetiségét a társadalom osztálytagozódásával, az emberi haladás determináltságával kapcsolatos tézisek határozzák meg. Ez teszi különösen hangsúlyossá és időtállóvá Leninnek a Komszomol III. kongresszusán megfogalmazott gondolatait a kommunizmus *tanulásának* szükségességéről. Az új erkölcsiség nemcsak az új társadalmi viszonyok megteremtését feltételezi, hanem a *tudatosság* magasabb fokát is.

Az ideológiai közvetítésnek megvannak a maga szigorú szabályszerűségei. A cél- és értéktételezések *konkrét cselekvési programmá* formálásakor — túl a tárgyi ismereteken — tudnunk kell, hogy a lét és a tudat dialektikus kapcsolata a széles néprétegek értékirányultságá-

nak átalakításában milyen objektív határokat jelöl ki. S e vonatkozásban a kommunista erkölccsel foglalkozó szakirodalom sokszor figyelmen kívül hagyja Lenin 1921 és 1923 közötti elemzéseit, melyekben hangsúlyozza: a frissen lerombolt földesúri tulajdonon, kis- és törpeparcellákon gazdálkodó parasztok millióitól nem lehet elvárni, hogy a kommunista elvekhez, erkölcsi imperatívuszokhoz igazodjanak. Az új gazdasági politika nyilvánvalóan e szempontból is új stílust, több realitásérzéket követelt. A *Naplójegyzetek*ben írta Lenin: a szovjethatalmat arra kell felhasználni, „hogy a városi munkást valóban a kommunista eszméknek a falusi proletariátus közötti hirdetőjévé neveljük. Azt mondtam, hogy »kommunista eszmék«, és sietek ezt megmagyarázni, mert attól tartok, félreértenek vagy túlságosan betű szerint értenek. Semmi körülmények között sem szabad ezt úgy érteni, hogy egyszerre tisztára kommunista és szűk értelemben vett kommunista eszméket kell falura vinnünk. Mindaddig, amíg a falun nincs meg nálunk a kommunizmus anyagi alapja, ez, mondhatnám, káros, mondhatnám végzetes lenne a kommunizmusra nézve. Nem. Azzal kell kezdenünk, hogy megteremtjük az érintkezést a város és a falu között, egyáltalán nem tűzve magunk elé eleve azt a célt, hogy a faluba beplántáljuk a kommunizmust. Ezt a célt most nem érhetjük el. Ez a cél nem időszerű. Az ilyen cél kitűzése haszon helyett csak kárt okozna az ügynek. Ellenben igenis kötelességünk, a hatalmon levő munkásosztály egyik fő feladata, hogy megteremtse az érintkezést a városi munkások és a falu dolgozói között, megteremtse a baráti viszonynak azt a formáját, amely könnyen megteremthető közöttük."

A magántőke, a nepmanok virágzása az új gazdasági politika melléktünete volt. Ugyanakkor az első tanulságokat összegező lenini értékelésekben egyre világosabban fogalmazódott meg, hogy az *áru- és pénzviszonyoknak*, az *érdekeltség* elvének a felhasználása *nem átmeneti* jelenség. Egyidejűleg az is felismerhetővé vált, hogy e folyamatok új típusú, tartós, a szocialista társadalom kialakuló értékrendjét meghatározó s abban újratermelődő *ellentmondások* forrásául szolgálnak.

A bolsevik párt programnyilatkozatában megfogalmazott távlati célok — a kommunista világforradalom osztagaként az osztály nélküli társadalom megteremtése, a város és a falu, a fizikai és a szellemi munka közötti lényeges különbségek lebontása — az új realitások között is érvényesek maradtak. Ezzel összhangban a szocialista álla-

miság és tulajdon kivívott állásainak megőrzése és továbbfejlesztése maradt a stratégiai cél. Ez a gazdaság terén az egységes célkitűző tevékenység egyre határozottabb és kiterjedtebb érvényesítését igényelte. Ám az áru- és pénzviszonyok még a fejlett tervgazdaság viszonyai között is egyidejűleg erősítik és korlátozzák az egységes célkitűző akarat érvényesítését. S jóval élesebben nyilvánult meg ez az ellentmondás a húszas évek elején, amikor a hadikommunizmus romjain valósággal virult a piaci anarchia, s csak szándék volt még a tervgazdaság bevezetése, pontosabban ennek előzményeként az egységes villamosítási terv.

A távlati célok változatlanságából természetesen következik, hogy az elvi megnyilatkozásokban továbbra is az *internacionalizmus*, a *kollektivizmus* és az *egyenlőség-elv tételeződik* kulcsértékekként. De ezeknek az értékeknek a *jelentésárnyalatai* a történelmi tapasztalatok ismeretében, az új helyzetben változtak. S módosultak a rendszerbe szerveződésük jellegével, érvényesülésük *ütemével* kapcsolatos képzetek is. Nemcsak az az elméleti felismerés nyert megerősítést, hogy a kommunizmusra való áttérés több szakaszban valósul meg, de az is, hogy az átmeneti szakaszok annál tovább tartanak, minél fejletlenebb termelőerőkkel rendelkezik az a társadalom, amelyben a forradalom kirobbant. Ki kellett igazítani a „jelen" és a „jövő" érintkezési pontjaival, egymáshoz illeszkedésével kapcsolatos korábbi feltételezéseket; világosabban kellett elhatárolni a *közvetlen* (taktikai), az *átfogó* (stratégiai) s az emberiség egyetemes fejlődésével összefüggő — társadalmi eszményként megfogalmazott — *távlati* célokat. A megváltozott nemzetközi helyzet, a világkapitalizmus pozícióinak megszilárdulása is ezt igényelte.

Korábban bizonyosságnak tűnt, hogy a társadalmi tulajdon felett rendelkező munkáshatalom egységes célkitűző tevékenysége a gazdaságban, a politikában s a szellemi-kulturális életben *azonos irányú* folyamatokat indít el, amelyek harmonikusan kiegészítik egymást. Az új gazdasági politika valósága érzékelhetővé tette, hogy a társadalom e működési és érdekterületeinek belső szükségleteire válaszoló intézkedések egymást keresztező, *ellentétes irányú* mozgásokat is felerősíthetnek, s hogy ebből következően az ideológiai mező, az *értéksz féra* az átmeneti korszakban különböző jellegű és nemű *konfliktusokkal telített*. Vagyis hogy a tudati „zavaroknak" — túl a hibás helyzetértékelésen, az értetlenségen, az érzelmi megtorpanáson — *objektív* okaik is vannak. Ebben az összefüggésben vált szükségessé az új

erkölcsi tudat kulcsértékeivel kapcsolatos tételek újólagos végiggondolása.

A kommunista világforradalom elmélete azon a feltételezésen alapult, hogy a tőke uralma *nemzetközi* jellegű, s a proletariátus létfeltételei is nemzetközivé váltak. Az imperializmus válságfolyamatai e tendenciák erősödéséről tanúskodtak, egyidejűleg erősödtek a munkásság nemzetközi szervezetei is. Az első világháború megosztotta a szocialista munkásság sorait, a III. Internacionálé megalakításának egyik indítéka a nemzetközi munkásmozgalom egységének helyreállítása volt. Az oroszországi szocialista forradalom önmagát a világforradalom részének, Szovjet-Oroszországot — korabeli megfogalmazást idézve — a világproletariátus hazájának tekintette. (A párt neve is ez volt: Kommunisták Oroszországi Pártja.) *Értékrendjében* ezért ez volt a *meghatározó viszonyrendszer: proletár → proletariátus → nemzetközi proletariátus.*

Lenin 1917 augusztusában, az *Állam és forradalom*ban — összhangban Marx és Engels hipotézisével — egyrészt hangsúlyozta a proletariátus diktatúrájának szükségességét a kapitalizmus és a kommunizmus közötti egész átmeneti korszakban, másrészt azt, hogy a távlati cél az állam elhalása. Ez a folyamat lényegileg a forradalom másnapján el kell hogy kezdődjön, abban az értelemben, hogy a belső elnyomó apparátust — a rendőrséget, a csendőrséget — lefegyverzik, s a rend fenntartását a felfegyverzett nép veszi át, másrészt hogy a forradalom megszünteti a hierarchizált államszervezetet, a hivatali kiváltságokat, összetöri a régi bürokratikus gépezetet, s létrehozza a saját munkás hivatali szervezetét. „A köztisztviselők teljes választhatósága, az, hogy *bármikor* kivétel nélkül valamennyien elmozdíthatók, hogy fizetésüket leszállítják a közönséges »munkás-munkabér« színvonalára — ezek egyszerű és »magától értetődő« demokratikus rendszabályok [...]" Ez volt a lényege Lenin 1917 őszén megfogalmazott elgondolásának a *világforradalmat követően* kialakuló új igazgatási rendre, társadalomirányítási rendszerre vonatkozóan.

Mint ismeretes, a nemzetközi és a belső fejlemények megkövetelték e koncepció módosítását, a proletárállam erősítését. Az új gazdasági politika realitásai azt is nyilvánvalóvá tették, hogy a racionális szakigazgatást semmilyen *társadalmi* szervezet nem helyettesítheti. A *szakszerűség* elvének érvényesítése együtt járt a feladatkörök pontos elhatárolásával, az alá- és fölérendeltségi viszonyok újraszabályozásával.

A fejetlenség, a zűrzavar leküzdésének, elhárításának ez volt az egyetlen járható útja. Az állami alkalmazottak jövedelmét is összhangba kellett hozni felelősségük mértékével. Ezek az intézkedések természetesen magukban hordták annak kockázatát, hogy részlegesen újratermelődik a hivatali stallum kiváltságként való kezelése, a rangkórság, a bürokratikus ethosz.

Az új körülmények között a *nemzeti kérdés* is új módon definiálódott. Lenin rendíthetetlenül kitartott a nemzeti önrendelkezési jog szavatolása mellett, ugyanakkor le kellett rakni az autonómiával rendelkező köztársaságok államszövetségének tartós alapjait: *szocialista államkereteken* belül kellett számos nemzet, nemzetiség, sokszor önálló nyelvvel és kultúrával sem rendelkező etnikum számára megteremteni a nemzetté válás, illetve az autonóm nemzeti lét és kultúra megszületésének feltételeit.

A fiatal szocialista állam külső veszélyeztetettsége egyértelművé tette a honvédelem fontosságát: a forradalom egy országban győzött, egy országban kellett fegyveresen is védelmezni.

A társadalmi viszonyrendszerek sémája ebből következően tovább módosult: az *egyén nemcsak a saját társadalmi osztályához kötődik, de más dolgozó osztályok tagjaival együtt a szocialista állam polgára is*, s egyidejűleg a szocialista viszonyok között megújuló *nemzeti integrációhoz is tartozik*. Az egyén és a közösség viszonya ilyen módon többszörösen közvetített, s a közösségi értékek is bonyolultan rétegződnek egymásra, egészítik ki egymást: osztályok, népek, nemzetek hagyományainak megőrzése és megújítása társul a proletár internacionalizmussal.

E *különféle kötődések* korántsem természetesen épülnek egymásra, *konfliktusba kerülhetnek*. Különösen nagy volt a konfliktus lehetősége egy olyan térségben, ahol iménti elnyomó és elnyomott népek együttélését kellett az egyenlőség alapján megteremteni, ahol erős hagyományai voltak egyfelől a nagyorosz nacionalizmusnak, másfelől a kis népek parasztjaiban és kistulajdonosaiban a nagyoroszokkal szembeni bizalmatlanságnak. Az oroszok részéről tanúsított *türelem* éppen ezért a szocialista megoldás és értékszemlélet nélkülözhetetlen elemévé vált.

Lássunk egy példát. Mikor a polgárháború utolsó szakaszában a Vörös Hadsereg alakulatai a kaukázusontúli köztársaságok területére érkeztek, Lenin nyomban utasította a XI. Hadsereg Forradalmi Katonai Tanácsát: létesítsenek szoros kapcsolatot a Grúziai Forra-

dalmi Bizottsággal és szigorúan tartsák magukat annak utasításaihoz, „viselkedjenek megkülönböztetett tisztelettel Grúzia szuverén szerveivel szemben, legyenek különösen figyelmesek és óvatosak a grúz lakossággal".

Amikor az azerbajdzsáni, a grúziai, az örményországi, a dagesztáni és a hegyi köztársaságban megteremtődtek a békés építőmunka és az ezen országok közötti „szoros szövetség" és „nemzeti béke" feltételei — 1921 áprilisában —, Lenin levelet intézett e köztársaságok kommunistáihoz. E dokumentum tanulsága gondolatmenetünk szempontjából: az internacionalizmusnak látszólag ellentmondó *nemzeti* jellegzetességek gondos elemzése és a politikában való szigorú érvényesítése nem csökkenti, hanem növeli az *internacionalizmus* esélyeit. Lenin hangsúlyozta: a szovjethatalom megőrzése és fejlesztése érdekében „a legfontosabb az, hogy a Kaukázusontúl kommunistái megértsék helyzetüknek, köztársaságaik helyzetének az OSZFSZK helyzetétől és viszonyaitól eltérő *sajátszerűségét*". A különbségek felsorolása után így összegezte a tanulságokat: „Több türelmet, óvatosságot, engedékenységet a kispolgárság, az értelmiség és különösen a parasztság irányában. Gazdaságilag mindenképpen fokozottan sürgősen fel kell használni a kapitalista Nyugatot a vele való koncessziós politika és az árucsere révén.

[...] Nagyvonalúan, határozottan, ügyesen, körültekintően kell ezt megvalósítani, s mindenképpen fel kell használni arra, hogy javítsunk a munkások és parasztok helyzetén, s hogy bevonjuk az értelmiséget a gazdaság építésébe. Az Olaszországgal, Amerikával és más országokkal való árucsere felhasználása révén minden erőnkből fejleszteni kell e gazdag vidék termelőerőit, a fehér szenet, az öntözést. Az öntözés különösen fontos, hogy bármi áron is fellendítsük a földművelést és az állattenyésztést."

A mezőgazdaság fellendítése nyilvánvalóan erősíti a *parasztságot*, azt a társadalmi réteget, amely köztudottan leginkább hajlamos a *lokális* elzárkózásra, legerősebben kötődik a nemzeti és vallási hagyományokhoz. Lenin tudatában kellett hogy legyen annak, hogy a megjelölt politika centrifugális erőket is mozgásba hoz. De a célhoz *csak* kitérőkön keresztül vezetett út; az ellentmondások lefojtása, a valóságos gazdasági és politikai kohéziónak megalapozatlan ideológiai-morális követelésekkel való helyettesítése a szándékkal ellentétben a nacionalizmust erősítette volna. Ezért: „Lassabb, óvatosabb, rend-

szeresebb átmenet a szocializmusba — ez az, ami a kaukázusi köztársaságok számára, eltérően az OSZFSZK-tól, lehetséges és szükséges."

A nemzetiségekhez való viszonyt befolyásoló gazdasági, politikai és jogi intézkedések, elgondolások nyilvánvalóan nem etikai jelenségek, tartalmukat nem erkölcsi megfontolások határozzák meg. Másfelől viszont — szintén nyilvánvalóan — *erkölcsi vonatkozásaik* is vannak: minden hibás lépés erkölcsi szöveteket is roncsol, gyengíti vagy ellentétére fordítja az internacionalizmus érzését, szűkíti azon közösségek körét, amelyekkel az egyén *belsőleg* hajlandó azonosulni. Márpedig a szocialista erkölcs értékláncolatainak szerveződése, éppen ellenkezőleg, a nyitottságot, az emberiség haladásával, a nemzetközi proletariátus ügyével való azonosulási készséget igényli.

A nemzeti és a nemzetközi elv közti ellentmondásokat objektív okok is előidézhetik. Ilyenkor elkerülhetetlenek az engedmények vagy a fájdalmas lépések. A *szubjektív hibák*, az elvtelenség, türelmetlenség esetében a *morális* felelősség is egyértelmű, és hatványozott mértékű az erkölcsi szövetek roncsolódása. Nem véletlen, hogy Lenin rendkívül súlyos szavakkal bélyegezte meg azokat a bolsevik vezetőket, akik 1922-ben türelmetlen, erőszakos módon léptek fel Grúzia „autonomizálásának" kérdésében az általa is helytelenített álláspontot képviselő grúz kommunistákkal, Mdivani csoportjával szemben, s hogy ennek kapcsán az autonomizálás gondolatát — amelyet elvben helyeselt — „gyökerében helytelennek és időszerűtlennek" ítélte. „Kétségtelen, hogy ezzel az intézkedéssel várnunk kellett volna addig, amíg elmondhatjuk, hogy apparátusunkért mint a magunkéért kezeskedünk. Most viszont őszintén meg kell mondanunk ennek ellenkezőjét, azt, hogy olyan apparátust nevezünk a magunkénak, mely voltaképpen még teljesen idegen számunkra és olyan burzsoá és cári keverék, amelyet öt év alatt — mivel más országoktól nem kaptunk segítséget és mivel a katonai »foglalatosság« és az éhínség elleni küzdelem volt előtérben — semmiképpen sem gyúrhattunk át.

Ilyen körülmények között nagyon is természetes, hogy »a szövetségből való kilépés szabadsága«, amivel igazoljuk magunkat, csak írott malaszt marad, amely nem tudja megvédeni a más nemzetiségű oroszországi állampolgárokat az olyan tősgyökeres oroszoknak, az olyan soviniszta nagyoroszoknak, lényegében erőszakos gazembernek a támadásától, amilyen a tipikus orosz bürokrata."

A konkrét ügyön túlnő az az *elvi* kérdés, amelynek újólagos végiggondolását Lenin ennek kapcsán — súlyos betegen is — halaszthatatlannak ítélte. Ekkor írta le híressé vált sorait, melyekben különbséget tesz az *elnyomó* és az *elnyomott*, illetve a *nagy* és a *kis nemzet nacionalizmusa* között, s így ír: „A második fajta nacionalizmussal szemben mi, egy nagy nemzet fiai, a történelmi gyakorlat során csaknem mindig vétkeztünk, vétkesek vagyunk végtelenül sok erőszak elkövetésében, sőt mi több, úgy követtünk el végtelenül sok erőszakot és sértést, hogy magunk sem vettük észre. [...] Ezért az elnyomó vagy úgynevezett »nagy« nemzet [...] internacionalizmusának nemcsak abban kell állnia, hogy tiszteletben tartja a nemzetek formai egyenlőségét, hanem olyan egyenlőtlenségben is, amely az elnyomó nemzet, a nagy nemzet részéről ellensúlyozná az életben ténylegesen kialakuló egyenlőtlenséget. Aki ezt nem értette meg, az nem jutott el a nemzeti kérdés igazi proletár felfogásához, az lényegében megrekedt a kispolgári álláspontonon, és ezért percenként szükségképpen lesüllyed a burzsoá szemponthoz."

Témánk szempontjából megint csak ez a tanulság: Lenin a szocialista tudat kulcsértékeit nem tekintette a létező szférájától függetleníthető eszményeknek. Minden elméleti előfeltételezés módosulhat a történelmi gyakorlatban; Lenin a legélesebb fordulatot is kész volt végrehajtani, ha a konkrét helyzet elemzése ezt követelte. Az elvek újraértelmezése is szükségessé válhat, csak *nem* a kulcsértékek feladása árán, *nem* oly módon, hogy elmosódjon a világos különbség *a történelmileg itt és most lehetséges* és a *világtörténelmileg szükséges* között.

Az *áru- és pénzviszonyok* felélénkülése, az egyéni *érdekeltség* elve a társadalom és egyén kapcsolódását újabb áttételekkel egészítette ki, és más jellegű mechanizmusokat is mozgásba hozott. A kollektivizmus, az egyenlőség-elv, a szocialista internacionalizmus és hazafiság — jóllehet valóságos társadalmi kapcsolatokat tükröznek és nem függetlenek az érdekviszonyoktól — célértékek, eszményi Legyeneket közvetítenek. Az anyagi érdekeltség — mint az a szóösszetételből is kitetszik — a szocializmusban is a *javakkal* való ösztönzés formája.

Az anyagi érdekeltség különböző hatóerejű érdekek erőterében érvényesül: az egyének, gyárak, trösztök, kormányzóságok, nemzeti köztársaságok tevékenységükben — tudatosan vagy „alvajáróként" — érdekeket érvényesítenek. Az új gazdasági politika bevezetésének biztató tapasztalatai és visszásságai egyaránt arról győzték meg

Lenint, hogy a jövedelmezőség, az anyagi érdekeltség a szocialista gazdasági egységek működésének, a munka motivációjának az átmenet *egész* korszakában nem kizárólagos, de nélkülözhetetlen elemei. Ezért teret kell engedni az *érdekek érvényesülésének és ütközésének*, s az össztársadalmi érdek újra és újra való meghatározását a társadalmi gyakorlat e folyamataival összhangban, ezekkel az érdekekkel számolva kell meghatározni. Az egységes célkitűző tevékenységnek ez a gyakorlata kétségtelenül bonyolultabb, mint a vélt vagy valós célkitűzésekből deduktíve közvetlenül levezetett — és erkölcsileg is szentesített — „közösségi érdek" kinyilvánítása, de a bonyolultabb gondolati műveletek megtérülnek, mert felszínre kerülnek a lefojtott, rejtőző ellentmondások, a mozgósítható tartalékok, s a várható közegellenállás is jobban kiszámítható.

E megfontolást Leninnél elméleti-metodológiai szempontok, az *erkölcs érvényességi területével*, módosuló *funkcióival* kapcsolatos felismerések is motiválták. A forradalom utáni első évek tapasztalatai csak megerősítették abban a meggyőződésében, hogy azok, akik a szocializmus kész modelljéből mint valami tartályból merítik a célokat, a gyakorlatban nem kevesebb kárt okoznak, mint a tiszta ösztönösség hívei. Az érdekmegnyilvánulások a valóság visszajelzései, melyekből olvasni kell, hiszen az egész valóságra érvényes, amit Lenin a *Filozófiai füzetek*ben a természet megismeréséről ír: „Az ember nem tudja átfogni = visszatükrözni = lemásolni az *egész* természetet, teljességgel, »közvetlen totalitásában«, csak *örökké* közeledni tud hozzá, elvonatkoztatások, fogalmak, törvények, tudományos világkép stb., stb. alkotásával." És másutt: „De az emberi fogalom a megismerésnek ezt az objektív igazságát »végleg« csak akkor fogja fel, ragadja meg, teszi magáévá, amikor a fogalom »magáért-való-létté« lesz a gyakorlat értelmében." Az emberi megismerés e megmásíthatatlan sajátosságai a szocializmus fogalomrendszerére is vonatkoznak. Más szóval: a szocializmus fogalmát sem szabad eleve adottnak, mozdulatlannak, „színtelennek", „törekvés és mozgás nélküli" absztrakciónak tekintenünk. A szocializmus önmegismerése *folyamat*, s e folyamat csomópontja a történelmi gyakorlat.

Ami az erkölcs — pontosabban a szocialista erkölcs — érvényességi területével s részben funkcióival kapcsolatos megfontolásokat illeti, a hadikommunizmus és a NEP első évének tapasztalatai nyilvánvalóvá tették, hogy a gazdasági irányítás elvei az árutermelés törvé-

nyeit saját javára hasznosító szocialista társadalomban nem rendelhetők alá a kommunista erkölcs egyoldalúan és történelmietlenül értelmezett értékszempontjainak. Az értékek átrangsorolásának nemcsak elvi jelentősége volt: az új feladatok megoldása új tulajdonságokat, a káderpolitika szempontjainak újragondolását is megkövetelte. 1922-ben ezért ír Lenin ironikusan azokról az „erényes kommunistákról", akik régi érdemeikre hivatkozva nem hajlandók megtanulni gazdaságosan termelni, kereskedni. 1922 februárjában írja G. J. Szokolnyikovnak, a Pénzügyi Népbiztosság vezetőjének: „*Egyenként* fel kell kutatnunk azokat, akik értenek a kereskedelemhez, [...] ki kell raknunk az igazgatóságokból az erényes kommunistákat, fel kell számolnunk a szendergő (és szigorúan kommunista) vállalatokat, fel kell számolnunk őket és 100 közül ki kell választani 1 használhatót."

Lenin természetesen nem a szocialista-kommunista erkölcs kulcsértékeit kívánta megkérdőjelezni, hanem az azokkal álcázott tehetetlenséget, az e szakasz kikerülhetetlen gazdasági törvényszerűségeivel, így a jövedelmezőség-elv érvényesítésével való szembenállást pellengérezte ki.

A részérdekek *egyoldalú* előtérbe állítása természetesen erősíti a *partikularizmust*, az elkülönülést, gyöngíti a közösségi felelősségtudatot, mint ahogy a jövedelmezőség-elvnek az *érvényességi területén túli* kiterjesztése is elhomályosíthatja a szocialista erkölcs jellegadó értékeit. Az átmeneti korszaknak azonban éppen az az egyik legfontosabb jellemzője, hogy *egymást keresztező, különböző nemű és másmás érvényességi területtel bíró értékek ütköznek*, hogy *csak az ily módon keletkező erőtérben nyerik el történelmileg érvényes konkrét alakjukat a posztulált értékek*.

Messzemenően leegyszerűsítenénk a valóságot, ha e sokképletű és előjelű ellentéthalmazt a „*gazdaság*" és az „*erkölcs*" ellentétével magyaráznánk. A gazdaság is emberek közötti viszony, hatékony működése felelősségtudatot, fegyelmet, kezdeményezőkészséget, kockázatvállalást, jellegzetes erkölcsi tulajdonságokat *is* igényel. Ugyanakkor az egyenlőség-elv nemcsak s nem is meghatározóan erkölcsi értéktételezés, s hatása nem is lehet átütő erejű, ha csak az egyének érzületében — a moralitásban — érvényesül, jóllehet ennek jelentősége a politikai kultúra, a társadalmi kapcsolatok és a társasági érintkezés következetes demokratizálása szempontjából igen fontos. Az ellentmondás e vonatkozásában úgy jelentkezik, hogy míg a

munka jövedelmezősége, a teljesítmény-elv, a szakképzettség szerinti bérezés, a racionális munkaszervezés hierarchikusan rétegzi a társadalmat és növeli a társadalmi távolságokat, az egyenlőség-elv az osztályok és rétegek közelítését követeli meg. Az ellentmondás objektív jellegű, csak történelmileg oldható fel. A hadikommunizmus gyakorlata megmutatta, hogy az egyenlőség-elv absztrakt értelmezése, a szűkösség viszonyai közötti erőszakos megvalósítása milyen károkat okoz, az új gazdasági politika első évének tapasztalatai pedig arra figyelmeztettek, hogy a szocializmus viszonyai között a jövedelmezőség-elv csak meghatározott korlátok között érvényesíthető, mert van egy tűréshatár, amelyen túl a társadalmi távolságok büntetlenül nem növelhetők.

Az érdekviszonyok összetettsége és többrétűsége tovább bonyolította azokat a koordinátarendszereket, amelyek az egyén magatartása számára vonatkoztatási pontul szolgálnak. A társadalmi gyakorlat bizonyította, hogy az átmeneti társadalom *csak élő, érdekeiket érvényesítő, értékeiket óvó közösségek rendszereként válik közösségi társadalommá*, hogy a társadalmi tulajdon csak az *első* — igaz, meghatározó jellegű s kikerülhetetlen — lépés ezen az úton, hogy az üzemi és területi közösségek látszatközösségekké válnak, ha érdekeiket nem artikulálják, ha saját boldogságukat — a konfliktusokat is kihordva — nem kapcsolják össze tudatosan és öntevékenyen az egész közösség boldogulásával.

A család metamorfózisa. A szabad szerelem elmélete

A forradalom megingatta a *polgári* család alapjait. Az örökség és a hozomány jelentőségét — úgy tetszett — egyszer s mindenkorra megkérdőjelezte a történelem; biztosították a válás szabadságát; az egyenjogúsítás érdekében a gazdasági és politikai élet minden szférájában tevékenységi területet kívántak biztosítani a nők számára, tervbe vették, hogy a gyermeknevelés terheit állami intézmények vállalják át. Ám az események sodrában — ez a húszas évek elején már érzékelhető volt — nemcsak a polgári család, hanem *a* család intézménye került válságba.

A családok összetartó ereje megcsappant, nőtt a prostitúció, gyakoriak voltak az időleges kapcsolatok. A gyermekintézmények

fejlesztésére nem volt elég pénz, sem energia. Kallódó gyermekek százezrei kerültek utcára. Gorkij 1920. április 3-án írja Leninnek: „Most, hogy megismerkedtem ezzel a kérdéssel, tudom, milyen rettentő gyorsan terjed a bűnözés ragálya. Petrográdon több mint hatezer 9—15 év közötti bűnözőt tartanak nyilván. Valamennyien visszaesők, köztük elég sok a gyilkos."

Mindebben döntő szerepet játszott az a tragikus tény, hogy a világháborúban, illetve a polgárháborúban férfiak milliói pusztultak el, vagy sodródtak el családjuktól, de bomlasztották a családot *anarchista, kvázi-kommunista ideológiák* is. Anarchista kiáltványok a „nők köztulajdonba vételét" követelték. Más csoportosulások úgy értelmezték a kommuna-elvet, hogy „minden tulajdon és örömforrás" a kommuna tagjainak közös tulajdona. Több városban — például Vlagyimirban — létrehozták a „szabad szerelem irodáit". Pétervárott 1918-ban könyvet jelentettek meg „*A nők szocializációja*" címmel. Egyes teoretikusok is úgy érveltek, hogy a tudományos szocializmus megalapítói a „szerelem szabadságának" hívei voltak. Engels klasszikus munkájából, *A család, az állam és a magántulajdon eredetéből* egyetlen mondatot idéztek visszatérően: „De ami a monogámiáról egészen határozottan le fog hullani, az mindazon jellemvonása, amelyeknek bélyegét a tulajdonviszonyokból való származása nyomta rá, s ez elsősorban a férfi uralma, másodsorban a házasság felbonthatatlansága." A szabad szerelem elmélete a szépirodalomban is pártfogókra talált. Például I. Molcsanov *Randevú* című verse minden, a férfit a nőhöz fűző erkölcsi köteléket a szabadság szégyeneként jellemzett, Sz. Tretyakov *Gyereket akarok* című színdarabjában pedig a szerelem a „párzás", az „érzelem nélküli termelés" egyszerű kifejeződése.

Leninnek a házasság, a család intézményére vonatkozó gondolatai a kortársak körében kevéssé voltak ismertek. Álláspontját Inessza Armandhoz intézett leveleiben a világháború éveiben körvonalazta először. A kiváló forradalmárnő a nőkérdésről írt kézikönyvének tervezetét küldte el Leninnek. Ebben — az egyenjogúság kiteljesítése érdekében — a nőknek a szabad szerelemhez való jogát elvileg próbálta megindokolni. Lenin válaszában azt tanácsolta, hogy teljesen hagyja el ezt a részt.

„Tulajdonképpen mit ért Ön ezen? Mit *lehet* ezen érteni?

1. A *szabadságot* az anyagi (pénzügyi) meggondolások t ó l a szerelemben?

2. A *szabadságot* az anyagi gondok t ó l ?
3. a vallási előítéletektől?
4. a papa tilalmától etc.?
5. a »társadalmi« előítéletektől?
6. a szűk látókörű (paraszti vagy kispolgári, vagy polgári-értelmiségi) környezettől?
7. a törvény, a bíróság és a rendőrség béklyóitól?
8. a szerelem komoly felfogásától?
9. a gyermekszüléstől?
10. a házasságtörés szabadságát? stb.

Sokféle árnyalatot felsoroltam (persze nem valamennyit). Nyilván Ön sem a 8—10. pontokra, hanem vagy az 1—7. pontokra, vagy az 1—7. pontokhoz *hasonlókra* gondolt.

De az 1—7. pontokra más elnevezést kell keresni, mert a szabad szerelem nem fejezi ki pontosan ezt a gondolatot.

Az emberek, a brosúra olvasói viszont *elkerülhetetlenül* olyasmit fognak érteni »szabad szerelmen«, ami a 8—10. pontokban foglaltakhoz hasonlít, még akkor is, ha Önnek *nem ez a szándéka.*

Éppen mert modern társadalomban a legfecsegőbb, a leglármásabb és »előtérben álló« osztályok azt értik »szabad szerelmen«, amiről a 8—10. pontokban van szó, éppen ezért ez nem proletár, hanem burzsoá követelés."

Inessza Armand nem fogadta el Lenin érveit, és válaszlevelében újabb érveket hozott fel álláspontja mellett. „»Még a futó szenvedély és futó viszony is »poétikusabb és tisztább«, mint (unalmas és közömbös) házastársak »szerelem nélkül adott csókjai«." — idézi Lenin, majd így folytatja, „Logikus-e a szembeállítás? Közömbös házastársak szerelem nélkül adott csókjai *szennyes* csókok. Ezzel egyetértek. Ezzel szembe kell állítani... mit?... Azt hinné az ember, hogy a *szerelmes* csókokat, nemde? Ön meg a »futó« (miért futó?) »szenvedélyt« (miért nem a szerelmet?) állítja szembe vele, amiből logikusan az következik, hogy a szerelem nélkül adott (futó) csókok a szerelem nélkül adott házastársi csókokkal állnak szemben..."

A szabadosság elburjánzása Lenint komolyan nyugtalanította, annál is inkább, mert a jelenség a kommunista mozgalomban nem korlátozódott Oroszországra. Ezért tartotta fontosnak, hogy 1920 őszén a német munkásmozgalom tekintélyes képviselőjének, Clara Zetkinnek kifejtse e kérdésben vallott nézeteit. Zetkin így írja le Lenin szavait:

„Az ifjúság jelentős része — és hozzá kell tennem, legjobb, igazán a legszebb reményekre jogosító része — nálunk is élénken foglalkozik a nemi kérdés »polgári felfogásának és moráljának« »felülvizsgálatával«. [...] A háború kihatásainak és a megindult forradalomnak a légkörében a társadalom gazdasági alapjának átalakulásával megrendülnek a régi ideológiai értékek és elveszítik kötelező erejüket. Az új értékek lassan, harcokban kristályosodnak ki. Az embernek emberhez, a férfiak és nők egymáshoz való viszonyában is forradalmasodnak az érzelmek és a gondolatok. Az egyén jogának és a közösség jogának, tehát az egyén kötelességének is új határokat szabnak. A dolgok még egészen kaotikus forrongásban vannak. A különböző, egymásnak ellentmondó tendenciák iránya, fejlődési ereje még nem egészen világos. Az elmúlás és a keletkezés lassú és gyakran nagyon fájdalmas folyamata ez. Éppen a szexuális kapcsolatok, a házasság, a család területén is. A polgári házasság, amely oly nehezen bontható fel, amely minden szabadságot megad a férfinak, de a nőt rabszolgasorsra kárhoztatja, hanyatlik, s bomlása és szennye, a nemi erkölcs és viszony utálatos hazugsága mélységes undorral tölti el a legelevenebb szellemű és legjobb embereket.

[...] A proletárforradalomnak megfelelően forradalom közeleg a nemi és házassági viszonyok terén is. Kézenfekvő, hogy az ennek következtében felszínre kerülő, igen bonyolult kérdések a nőkhöz hasonlóan az ifjúságot is különösképpen foglalkoztatják. Hiszen akárcsak a nők, az ifjak is rendkívül sokat szenvednek a szexuális viszonyok mai visszásságai miatt. Fiatalságuk egész hevével lázadoznak ellenük. Ez érthető. Mi sem volna helytelenebb, mint az ifjúságnak szerzetesi aszkézist prédikálni és a szennyes polgári erkölcs szentségét hirdetni. De aggasztó, ha a szexualitás azokban a válságos években, amikor fizikailag már amúgy is erősen hat, lelkivilágúknak is központi kérdésévé válik. Milyen végzetes következményei lehetnek ennek...

Az ifjúságnak a szexuális élet kérdéseivel kapcsolatos új állásfoglalása természetesen »elvi« alapra hivatkozik, és valamilyen elméletre támaszkodik. Egyesek »forradalminak« és »kommunistának« nevezik állásfoglalásukat. Őszintén hiszik, hogy ez így is van. [...] Bár korántsem vagyok sötét aszkéta, úgy tűnik nekem, hogy az ifjúság — sőt néha az idősebbek — úgynevezett »új szexuális élete« gyakran tisztán polgári: a jó polgári bordélyházi élet bővített kiadása. Mindennek

semmi köze sincs a szerelem szabadságához, ahogyan azt mi, kommunisták felfogjuk. Bizonyára ismeri azt a hírhedt elméletet, amely szerint a kommunista társadalomban a nemi ösztön, a szerelmi szükséglet kielégítése olyan egyszerű és jelentéktelen, mintha az ember »megiszik egy pohár vizet«. Ez a pohár víz elmélet teljesen megbolondította ifjúságunk egy részét. Sok fiatal fiúnak és leánynak végzetévé lett. [...]

A hírhedt pohár víz elméletet teljes mértékben antimarxista, és tetejébe antiszociális »elméletnek« tartom. A szexuális életre nem csupán a természeti adottságok hatnak, hanem az is, ami már kultúrává lett, álljon bár a kultúra magas vagy alacsony fokán. Engels »A család eredete« című művében rámutatott annak a jelentőségére, hogy az általános nemi ösztön egyéni nemi szerelemmé fejlődött és finomult."

Lenin gondolatmenetének különösen fontos érve a *gyermek* szempontja. „Persze, aki szomjas, az inni akar. De vajon a normális ember normális körülmények között az út sarába fog feküdni, hogy a pocsolyából igyék? Vagy akár olyan pohárból, amelynek széle zsíros a sok szájtól? A legfontosabb azonban a dolog társadalmi oldala. A vízivás valóban egyéni. De a szerelem két ember dolga, és egy harmadik, egy új élet fakadhat belőle. Ez már társadalmi érdeket érint, kötelességet jelent a közösséggel szemben."

1918-ban Lenin kezdeményezésére törvényt hoztak „A polgári házasságról, a gyermekekről és a családi állapot nyilvántartásáról". E törvény a joggyakorlat irányadó elveként rögzítette a monogámiát, a házasság önkéntességét (vagyis hogy a leendő házastársak közös akarata a feltétele a frigy törvényességének), a válás szabadságát, a férfiak és a nők teljes egyenjogúságát, az ún. törvényes és törvénytelen gyermekek egyenjogúságát, a család munkaképtelen tagjainak ellátásával kapcsolatos kötelezettséget, a házasságkötés és a válás polgári jellegét. E humánus és korszerű törvény csak lassan vált köztudottá és még inkább köztudattá.

Lenin 1919 júniusában *A nagy kezdeményezés* című írásában a polgári család történelmi meghaladását még összekapcsolta azzal a folyamattal, amelynek mozzanataként „kezdetét veszi a kis háztartás *tömeges átépítése* nagy szocialista háztartássá". „A nyilvános étkezdék, bölcsődék, óvodák — ezek a kommunizmus hajtásainak példái, ezek azok az egyszerű, hétköznapi, semmiféle pompát, ékesszólást, ünnepélyességet nem igénylő eszközök, amelyek *valóban* alkalmasak arra, hogy *felszabadítsuk a nőt*, valóban alkalmasak arra, hogy csökkentsük és meg-

szüntessük azt az egyenlőtlenséget, amely a nők helyzetében a férfiakéhoz képest a társadalmi termelésben és a társadalmi életben való szereplésük terén fennáll."

A történelmi tényekhez azonban az is hozzátartozik, hogy e kommunális létesítményeknek a cári Oroszországban kevésbé voltak hagyományaik, s a meglevők jó része is megsemmisült a polgárháborúban. Szinte mindent elölről kellett kezdeni. Elsődleges feladat volt a kallódó, a bűnözés útjára lépett gyermekek megmentése; Makarenko életművében tükröződik az ilyen irányú erőfeszítések dinamizmusa, pedagógiai ethosza. A „kis háztartás", a szocialista család nevelői, szocializációs szerepével kapcsolatos elképzeléseket is újra kellett gondolni, s hozzáigazítani az átmeneti szakasz, a szovjet társadalom realitásaihoz, részben az előlegezett távlati célokat is módosítva. A közösségi intézmények rendszerének kiépítése a nők egyenjogúsításának feltétele volt és maradt, de a kis háztartások tömeges átépítése nagy szocialista háztartássá lekerült a történelem napirendjéről. S a tapasztalatok ismeretében az elvi álláspontot is módosítani kellett. Lenin ezért szorgalmazta annak tudatosítását, hogy a szocializmus igenli a válás szabadságát, de ellenzi annak gyakorlatát.

A társadalmi kapcsolatokat kifejező, illetve azokban testet öltő értékhálózat így további láncszemekkel egészül ki: a közvetítő rendszerek tagolódása finomabb, több lépcsős. Annak elismerése, hogy a család „természetes közösség", a „társadalom természetes alapsejtje" (Makarenko), amelynek elsődleges feladata a gyermekek nevelése, a róluk való gondoskodás, nemcsak azt jelenti, hogy az egyénnek vannak a családdal mint mikroközösséggel szemben kötelezettségei, de azt is, hogy a társadalomnak is érdeke és kötelessége a család erősítése.

A társadalmi kapcsolatokat szabályozó értékek felfokozott ellentmondások közegében értelmeződtek újra és egészültek ki. Az átmenet e kezdeti időszakában, amikor a polgárháborúban elpusztult gazdaság élénkítése érdekében a kapitalista vállalkozás korlátozott mozgását is biztosították, s a társadalom tudati struktúráit különböző erkölcsi, valláserkölcsi rendszerek egyidejű léte jellemezte, az új erkölcs kulcsértékeinek, a kollektivizmusnak, a szolidaritásnak, az egyenlőségelvnek az árnyaltabb értelmezése vált történelmileg lehetségessé és szükségessé. Sokrétűbbek, ellentmondásosabbak voltak a kor ideológiai-erkölcsi realitásai, de életesebbek és dinamikusabbak is, mert tükrözték s nem lefedték az ellentmondásokat.

Az elmúlt közel fél évszázad során a Szovjetunióban és az európai szocialista országokban alapvetően módosultak a szocializmus gazdasági, politikai és kulturális adottságai. De ma is elmondhatjuk: az európai szocialista társadalmaknak is jellemzője az átalakulás *befejezetlensége*. A szocialista társadalmak — bonyolult külpolitikai és külgazdasági feltételek között — *önmaguk* megvalósításának történelmileg korai szakaszában tartanak olyan értelemben, hogy még a legfejlettebbek is csak *úton vannak* a kommunista formáció felé, amelyben a gazdagság — Marx szavaival — ténylegesen megszabadulva a „korlátolt polgári formától", „az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége"-ként, „az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása"-ként valósul meg.

Ebből következőleg a szocialista társadalmakban az erkölcsi tudatot hatványozottan jellemzi a *jövőre* irányultság, a feszültség egyfelől a *fennálló* viszonyok, másfelől a gyakorlatot orientáló, evilági társadalmi *eszmény* között.

A hadikommunizmus és a NEP története csakúgy, mint a szocializmus utóbbi évtizedeinek historikuma azt tanúsítja, hogy az ellentmondásokkal való szembenézés, a feszültségek vagy hibák okainak feltárása pozitív energiákat szabadít fel. Ugyanakkor, ha egy szocialista társadalom csak önfenntartó mechanizmusait működteti, az erkölcs az *„állagmegőrzés"* igazolójává válik, s a mozgalom *eszköz jellegű* cél- és értéktételezései válnak középponti jelentőségűvé. A taktikai szempontok túlburjánzása, az adminisztratív szemlélet jellemzi ezt a gondolkodói beállítódást, melyben nem a távlati cél, hanem annak leegyszerűsített taktikai részigazságai vagy — erre is volt példa — manipulatív eltorzítása az irányadóak, s a szigorúan instrumentális logika igazol minden — akár amorális — lépést.

E gondolkodói beállítódás, politikai gyakorlat „visszafelé" is érvénytelenít minden *humanista hagyományt*. A létező szocializmus egyes kritikusai, Lenin egyes kitételeire is hivatkozva, ezt a gyakorlatot tekintik *a* szocializmusra jellemzőnek.

Lenin a Komszomol III. kongresszusán mondott beszédében valóban összekapcsolta a kommunista harcosok — a kommunizmust építő fiatalok — erkölcsét a proletár osztályharc érdekeivel, de még ebben a

beszédében is, mely a polgárháború rideg realitásait tükrözi, világosan leszögezte, hogy a kommunizmus megszüntetve megőriz minden humanista hagyományt, kulturális értéket. Szavaiból az is egyértelműen kitetszik, hogy az osztályharc nem egy „állapot" megőrzésére irányul, hanem történelmi célt szolgál. Herbert Marcuse is — aki *Szovjet marxizmus* című könyvében elfogultan és saját gondolkodói színvonala alatt elemzi a lenini gondolati hagyatékot — elismeri, hogy „a kommunista erkölcs ezen bevallott eszközjellege (tehát, hogy a bérmunkásosztály érdekeit szolgálja az osztályharcban) Lenin szerint egy olyan cél felé irányul, amely meghaladja a pragmatista fokot: az erkölcsiség alapja, »hogy az emberi társadalom magasabb fokra emelkedjék, megszabaduljon a dolgozók kizsákmányolásától«".

A lenini életmű egésze azonban nem igazolja Marcuse másik állítását, nevezetesen, hogy „Lenin szerint semmiféle sajátos etikai érték nem létezik az osztályharctól elkülönítve vagy azon kívül". Az éles osztályütközések pillanatában Lenin valóban minden más megfontolást, elvet, értéket alárendelt a harc logikájának. Az új társadalom erkölcsi tudatát azonban még a fejlődés kezdeti stádiumában sem jellemzi az osztályharc értékszempontjának kizárólagossága, nem szólva a későbbi szakaszokról, melyeket — Lenin műveinek is ez a vezérmotívuma — az osztályok közötti lényeges különbségek megszüntetése határoz meg.

A *jelenbe zárkózásnak* más változatai is lehetségesek. A kelet-európai országokban a szocialista forradalom évszázadokon át nyomorban élő társadalmi rétegek előtt nyitotta meg az *anyagi gyarapodás* lehetőségeit. A szocialista átalakulást nagyarányú városiasodás, iparosodás kísérte; a korszerű életvitel számos olyan elemét, amely másutt a polgárosodás velejárója volt, a legtöbb kelet-európai országban a szocializmus tette elérhetővé. Ez az új erkölcsi tudat formálódása szempontjából is meghatározóan pozitív mindaddig, amíg az anyagi javak a jobb, emberibb élet *eszközéül* szolgálnak, s „pazarló fogyasztásuk" nem válik az élet céljává.

Az utóbbi évtizedek tapasztalatai megerősítették azokat a felismeréseket, amelyekről az új gazdasági politika összefüggésében szóltunk. A gazdasági növekedés feltétele a szocializmus mai fejlettségi szintjén az *anyagi érdekeltség*. A szűkösségre alapozott szocializmus újratermeli a „hadikommunizmus" jegyeit, ismét igazolva Marx zseniális megsejtését: „a termelőerők e fejlődése [...] már azért is szükségszerű

gyakorlati előfeltétel, mert nélküle csak a nélkülözést teszik általánossá, tehát az *ínséggel* szükségképpen ismét megkezdődnék a harc a szükségesért".

A magasabb életszínvonallal törvényszerűen együtt járnak az új fogyasztói igények, szokások. E folyamat is alapvetően előremutató, de optimális esetben sem mentes a kedvezőtlen mellékhatásoktól. Az értékbeállítódás hazai kutatásában úttörő szerepet játszott Józsa Péternek Jacques Leenhardttal közösen végzett összehasonlító vizsgálata (két regény — G. Perec: *A dolgok* és Fejes Endre: *Rozsdatemető* — befogadását vizsgálták egyidejűleg Budapesten és Párizsban) szerint Perec regényhőseinek fogyasztói attitűdjével kapcsolatban „a magyar minta alapvető állásfoglalása a jóléthez való feltétlen jog elismerése; bizonyos mértékig jelen van még a jólét »aszketikus« elutasító kritikája, s főleg olyan rétegekben, amelyek a legtávolabb állnak attól, hogy számukra megvalósuljon; ezzel szemben a puszta jólétre való vágyakozásnak mint tartalmatlan emberi magatartásnak a kritikája [...] még rendkívül gyenge".

Az anyagi javak *viszonylagos* bősége, a *pazarló* fogyasztás társadalmunkban is társulhat a magánéletbe való bezárkózással, az elkülönüléssel vagy az „önmegvalósítást" *egyedüli* célként elismerő gyakorlati életfilozófiával. Mindez gyöngíti a szolidaritást, a közösségi morált, s a társadalmi kiváltságok meghatározott keretek közötti újratermelődésével járhat. Az ellentmondások halmozódása következtében olyan konfliktushelyzetek alakulhatnak ki, amelyek nyilvánvalóan tartalmaznak sajátlagosan etikai mozzanatokat, de *csak* erkölcsi próféciával nem oldhatók fel.

E ponton további ellentmondásba ütközünk. Mint láthattuk, a polgári erkölcsfelfogást a *Legyen* és a *Van* antinomikus kettőssége jellemzi. Az erkölcsi eszmény a fennállóhoz viszonyítva transzcendens: nem evilági eredetű, vagy a gyakorlatban kinyilvánítottan megvalósíthatatlan. A szocialista erkölcs más „logika" szerint szerveződik: a társadalmi eszmény *evilági* és *megvalósítandó* célként fogalmazódik meg. A fejlődés irányát meghatározza a termelési erők társadalmasulása, a tulajdon társadalmi jellege; a közösségi elv érvényesítése *társadalmi* program és *erkölcsi* cél; a társadalmi és az erkölcsi eszményben azonos tartalmak — létező vagy virtuális társadalmi folyamatok, viszonylatok, szükségletek — tükröződnek. Egybeesésük azonban *tendenciajellegű*, az ellentétek egységeként értelmezendő. A társadalmi

eszmény megvalósulásában a *politikai szubjektum* (osztály, réteg, párt, társadalmi egyesületek, szakszervezetek, állami intézményrendszer) szerepe a meghatározó, míg az erkölcsi eszmény megvalósulásának alanya az önmaga társadalmi szerepét tudatosan vállaló *személyiség*.

Ugyanakkor a létező szocializmusban a fejlett tervgazdaság viszonyai között is érvényesülnek az *árutermelés* törvényei, s hatásuk — az előrejelzések szerint — a közeljövőben csak növekedni fog. A szocialista *állam* — ismert okokból — a kül- és belbiztonság, a gazdasági, társadalmi és kulturális élet fontos tényezője maradt. Az áru- és pénzviszonyok a fejlett szocializmusban is újratermelik a dologi javak fétisét, mint ahogy a rang és a kiváltság feltétlen tisztelete, a paternalizmus is újratermelődhet a hierarchizált politikai mezőben. Az ellentmondás itt úgy jelentkezik, hogy a taktikai és stratégiai célok egyes elemei — jóllehet különböző vonatkozásokban — *egyidejűleg erősítik* és *gyengítik* a távlati célok megvalósításához kapcsolódó, azok feltételéül szolgáló közösségi értékek hatását. Ez az ellentmondás tartós, s valószínűleg az egész átmeneti korszakban meghatározó jelentőségű marad az erkölcsi tudat alkotóelemeinek állaga és kölcsönös összefüggései szempontjából.

A *Legyen* és a *Van*, az *eszmény* és a *valóság* antinomikus szembeállításának meghaladása szempontjából is döntő fontosságú annak felismerése és tudatosítása, hogy a történelem e kitérői nem — vagy nem kizárólag és meghatározóan — a gazdasági, politikai és erkölcsi céltételezés ellentmondásaival kapcsolatosak, hanem a történelmi fejlődés törvényszerű velejárói.

Az említett ellentmondások elhallgatása vagy lefojtása a gazdasági, politikai károkon túl morális veszteséggel is jár: képmutatást, cinizmust szül, *feltárásuk* és *kimondásuk* ellenben az *erkölcsi öntudat* forrásává válhat.

Példaként idézzük fel Leninnek a *szakszervezetek* szerepével kapcsolatos két állásfoglalását. A kérdés időszerűségét az adja meg, hogy a munkások érdekvédelmének és érdekérvényesítésének kérdése napjainkban sem tekinthető megoldottnak.

Az ún. szakszervezeti vitában 1920 decemberében Lenin többek között így érvelt: „Trockij elvtárs »munkásállamról« beszél. Engedelmet kérek, ez absztrakció. [...] Pártprogramunkból [...] is látható, hogy államunk munkásállam *bürokratikus kinövésekkel*. [...] Ez az átmenet realitása. Hogyan, amikor a gyakorlatban ilyen állam ala-

kult ki, a szakszervezeteknek talán nincs mit megvédeniük és a teljes egészében megszervezett proletariátus anyagi és szellemi érdekeinek megvédése érdekében nincs rájuk szükség?" Lenin következtetése ekkor az, hogy az átmenet korszakában a szakszervezetekre lényegében *kettős feladat* hárul: védelmezik a munkásokat *saját* államukkal szemben, és szervezik a munkásokat államuk védelmére.

Az új gazdasági politika feltételei között e gondolat új elemmel egészült ki. Lenin *A szakszervezetek helyzete és feladatai* című tézisében írja 1921-ben, az önálló elszámolásra való áttéréssel kapcsolatban: „Ez a körülmény, minthogy feltétlenül szükség van arra, hogy emeljük a munka termelékenységét, hogy veszteségmentessé és jövedelmezővé tegyünk minden állami vállalatot, minthogy elkerülhetetlenül a hivatali érdekek túlzott előtérbe helyezésére és hivatali túlbuzgóságra vezet, *feltétlenül bizonyos érdekellentétet szül egyfelől a munkásság, másfelől az állami vállalatok igazgatói, illetve e vállalatok fölöttes hatóságai között.* Ezért a szakszervezetekre az állami vállalatok tekintetében is feltétlenül az a kötelezettség hárul, hogy megvédjék a proletariátus és a dolgozó tömegek érdekeit munkáltatóikkal szemben." (Kiemelés tőlem. — *H. T.*)

A tétel — megváltoztatva a megváltoztatandót — ma is érvényes: a szakszervezetek feladatait a létező szocializmusban meghatározza az a körülmény, hogy a szocialista állam, a szocialista vállalatok és a munkásság érdekei az alapvető azonosság ellenére számos ponton nem esnek egybe, sőt ellentétesek.

Az ellentmondások megfelelő értelmezése, feloldása elsődlegesen a politikai és gazdasági szférában valósul meg. E folyamatoknak azonban vannak társadalomlélektani, ideológiai és *erkölcsi* vonatkozásaik is. A munkás a szocializmusban sem lesz automatikusan közösségi lény, másfelől a „magábanvaló osztály" „magáértvaló osztállyá" válása nem csupán ideológiai közvetítések eredménye. A *közösségi* morál ebben az összefüggésben nem egyszerűen a jövő vállalása, a jövő felé fordulás eredménye. A munkásságnak és a társadalom minden dolgozó tagjának a *jelenben* kell rendelkeznie azokkal a „jogosítványokkal", amelyek lehetővé teszik, hogy érdekeinek hangot adjon, hogy *közéletet* éljen. Mert csak az a munkás képes szolidárisan gondolkodni és cselekedni, egyre tágabb összefüggésben érzékelni társaival közös jogait és kötelességeit, aki a *gyakorlatban* tanulja meg érdekei érvényesítését, s éli át, hogy a saját és vele együtt dolgozó társai, az üzem, az ágazat, az ország érdekei kölcsönösen feltételezettek.

A szakszervezet természetesen nem az egyetlen fóruma az érdekérvényesítésnek, nem egyetlen gyakorló terepe a közösségi cselekvésnek. A példa azért modellértékű, mert a történelmi tapasztalatok igazolják: a felhalmozódó ellentmondások *csak* tudatosításuk révén alakíthatók át cselekvési energiává, *csak* a megoldásukra irányuló közös erőfeszítésekben fejlődik a közösségi felelősségtudat; elhallgatásuk közönyt szül, kedvez a privatizálódásnak, igazolja a közösség ügyeitől való elfordulást. Szoros összefüggés van tehát *a politikai akaratnyilvánítás demokratizmusa*, az *érdekérvényesítés hatékonysága* és a *kollektivizmus* között.

Az erőltetett ütemű iparosítás, a konfliktusok lefojtása az ún. *személyi kultusz* éveiben a gazdasági és politikai veszteségeken túl ezért okozott morális torzulásokat is. A legsúlyosabb roncsolásokat kétségbevonhatatlanul a törvénysértő perek, a hidegháború légkörében a koholt vádak alapján célzatosan megtervezett „konfliktusok" okozták: a vétlenek személyes tragédiái jóvátehetetlenek, e sebek érthetően nehezen gyógyulnak. De túl a pereken, e korszakban a konfliktusok kezelése mintegy ellenpéldája volt az idézett lenini megközelítésnek. S noha a hivatalos értékfelfogás számos rokon vonást mutat a hadikommunizmussal, a vörösgárdista ethosztól és a hadikommunizmus ideológusainak erkölcsi rigorizmusától világosan elhatárolja a személyi kultusz éveinek kvázi-aszkétizmusát az, hogy a forradalmi erőszak ekkor nem az igazságtevő „lázas" tömegek akaratmegnyilvánulása volt, hanem a politikai önkényé, hogy e történelmi korszakban egyenlőségi jelet tettek az állam, illetve az annak mindenhatóságát jelképező személy akarata, s az eszme, a világtörténelmi szükségszerűség közé, más szóval a bölcs és minden testületi ellenőrzésen felül álló vezető döntése egyenlőnek minősült az egyetemes érdekkel, a közjóval, melynek feltétlen szolgálata erkölcsi kötelességként is definiálódott.

A *konfliktushelyzetek kezelésének* ily módon a szocializmusban többféle változata lehetséges. Említett példáinknál maradva: a részérdekek történelmileg indokolatlan (vagy akár indokolt) korlátozását lehet — rövidebb vagy hosszabb ideig — *eszményi állapottá* nyilvánítani, individualistának, kispolgárnak bélyegezve azt, aki hangot ad egyéni, csoport- és rétegérdekeknek. S lehet — még határhelyzetben is — az elkerülhetetlen korlátozó intézkedéseket *szükséges rossznak* elismerni, vállalva a konfliktusok néven nevezésének fájdalmas, *úgy tetszhet*, több

kockázattal járó útját. Az utóbbi három évtized tapasztalatai azt bizonyították, hogy *ténylegesen* a konfliktusok tudatosítása és kihordása jelenti a kisebb kockázatot; a politikai földrengések a lefojtott konfliktusok következményei. Ez nemcsak a társadalmi rétegek, osztályok, hanem a nemzeti kisebbségek s minden társadalmi integráció jogos szükségleteivel kapcsolatban is érvényes. A konfliktusok elhallgatása, a megalapozatlan sikerpropaganda bénultságot okoz, a nehézségek tárgyszerű megvilágítása cselekvésre serkent, felébreszti az állampolgári felelősségtudatot. Az elhallgatás kvázi-szocialista nyilvánosságot eredményez, az ellentmondások kihordása segíti az erkölcsi értékek új rendszerének szerveződését, erősíti azok szocialista jellemzőit. Mert az eszmény és a norma, a legalitás és a moralitás újfajta kapcsolódása — tegyük hozzá: tendenciaszerűen, más hatásoktól korlátozva — csak ily módon konstituálódhat: ez a közszellem erősíti az érdekközösség tudatát, s ösztönzi a szolidáris cselekvést, a Legyen és a Van, az eszmény és a társadalmi gyakorlat folyamatos közelítését.

S ez a formálódó új erkölcsi rendszer egyik legfontosabb szerkezeti-funkcionális sajátossága. Makarenko szavaival: „Az általános érdekközösségből folyik a kötelesség eszméje, de a kötelesség teljesítése még nem. És ezért az érdekközösség még nem okvetlenül erkölcsi kategória. Az utóbbivá akkor lesz, ha a magatartás szolidaritása is kíséri. [...] Általában véve axiómának tekinthetjük, hogy *a magatartás szolidaritása elképzelhetetlen az eszmék szolidaritása nélkül* (kivéve a vak engedelmesség vagy a kétszínűség eseteit), a megfordított következtetés azonban hibás lesz. [...] Semmiféle eszmék nem határozzák meg az ember magatartásának vonalát, ha nem rendelkezik magatartási tapasztalatokkal." (Kiemelés tőlem. — *H. T.*)

Közösség és egyén

A szocialista erkölcs érték- és normarendszere — éppen mert ez a formáció világtörténelmi léptékkel mérve fiatal, nem befejezett — nem jellemezhető statikusan. A *közösségi értékek prioritása* azonban a szocialista társadalom minden történelmileg ismert alakzatában — hol egyoldalúan vagy erőltetetten, hol erőtlenebbül — tendenciaszerűen érvényesült.

Makarenko — az új erkölcsi jelenségek érzékeny megfigyelőjének

— szavaival: „az ember közösségi érzése, közösségi kapcsolatainak jellege" a szocialista erkölcs általános normája; „minden más vonás: az elvhűség, a humanizmus, a becsület, a fegyelmezettség, a munkához való viszony, a méltóságtudat, a tapintat és tájékozódási képesség" a közösségelvűség sajátos megnyilvánulása.

Az elvek és követelmények új rendszerében ezen elv szerint átértelmezve őrződnek meg az emberiség története során felhalmozódott erkölcsi értékek, s olyan tulajdonságok is értékké minősülnek, amelyek korábban kívül estek az erkölcs szféráján. Az erkölcsi tudat különböző elemei nem azonos mértékben válnak az új tartalmak hordozóivá. Általánosságban megállapítható: minél távolabb esik valamely érték vagy norma a lényeges érdekeket sűrítő tulajdon- és hatalmi viszonyoktól, annál kevésbé módosul tartalmuk, de ezek is új módon rangsorolódnak. A rendszer belső szerveződése szempontjából ezért meghatározó fontosságúak a társadalmi viszonyok lényegi (szubsztanciális) jellemzőihez kapcsolódó értékek.

Vegyünk egy példát. A rendi társadalomban az értékrend középponti kategóriája a *becsület* volt. A rendi becsülethez közvetlenül kapcsolódott a bátorság, a dicsőség, a hűbérúr—hűbéres viszonyt erkölcsileg is szentesítő hűség és — az udvari élet kifejlődését követően — az előkelőség képzete. A becsület a feudalizmusban alapvetően nem személyes, hanem testületi jellegű volt. Láthattuk, hogy a polgári társadalom erkölcsi tudatában — mivel a függőségek elvontabbá, egyetemessé, dologivá válnak — megváltozik a becsület tartalma. A középpontba az individualizmus kerül, s ezzel a kölcsönösség, az egyenértékűség, a személyes szabadság képzete társul. Bár maga a polgári erkölcs is több alakváltozáson megy át, — Makarenko kifejezésével — az individuális logika a becsületet mindenkor összekapcsolja a magántulajdon sérthetetlenségével, a tisztes üzlet- és életvitellel, a becsvágy magas fokon tartásával.

A szocialista erkölcs — az értékek, alapelvek, normák rendszerré szerveződéséről szólunk — nem változatlan alakban és tartalommal veszi át a becsület, a hűség, az emberi méltóság kategóriáit. Megőrzi bennük az évezredek során kikristályosodott pozitív elemeket, de új hangsúlyokat alakít ki. Az új logika lényegét pontosan fejezik ki Makarenko szavai: „A régi gondolkozás szerint boldog akarok lenni, a többiekhez semmi közöm. Az új gondolkozás szerint: boldog akarok lenni, s ehhez a legbiztosabb út, ha úgy cselekszem,

hogy mindenki boldog legyen: akkor én is boldog leszek. Minden tettünkben legyünk tekintettel a közösségre, a közös győzelemre, a közös sikerre."

A kollektivizmus a szocialista tulajdonviszonyok eszmei kifejezője. E tulajdonviszonyok azonban maguk is a „levés" állapotában vannak: a termelési eszközök köztulajdonba vétele csak egy hosszú, több fázisú folyamat *kezdete:* a létező szocialista társadalmak ma nyilvánvalóan nem jellemezhetők dinamikus, öntevékeny közösségek rendszereiként. De e társadalmakban objektíve adott annak a lehetősége, hogy a *közösség* — ahogyan Pataki Ferenc Makarenko erre vonatkozó felfogását megfogalmazta — *„a termelési viszonyok szerveződésének tipikus formájává váljon"*. A szocialista termelési viszonyok ugyanis — eltérően a tőkés struktúráktól — lehetővé teszik, hogy „a rendelkezés, az elosztás és a felhasználás elemei lépten-nyomon a *szociális egésznek, a közösségnek a szuverenitását*, nem pedig az egyes egyének szuverenitását hangsúlyozzák". A különböző integrációkat itt nem választják el kibékíthetetlen ellentétek. Ez az objektív viszonyrendszer magyarázza, hogy a közösségek „a társadalmi strukturálódás sejtjeivé válhatnak". A kollektivitás-elv e fejlődési-szerkezeti jellegzetességek leképeződése az *erkölcsi* normatívákban; érvényesülése ugyanakkor nem függetleníthető más objektív adottságoktól.

A „közösség" több jelentésű fogalom. A formációelméletben a társadalmi kapcsolatok átfogó rendszerét, objektiválódott viszonylatokat jelöl. Az emberré válás folyamata ebben az értelemben a közösségek szerveződésének, metamorfózisának folyamata. E természetadta közösségekben az emberi egyed még nem egyén; a közösséghez — nagycsaládhoz, nemzetséghez, törzshöz — tartozás természeti ismérven, vérrokonságon alapul. A rendi társadalom struktúrái megőrzik a természetadta közösségek számos elemét — ebben az összefüggésben ez visszalépést jelent a görög polisz-közösséggel szemben, amely szabad polgárait autonóm személyiségnek tekintette —, de az organikus közösségi kapcsolatokat jogi szabályok is megerősítették. A kapitalizmusban az egyének egész kapcsolatrendszere átalakul: az emberi kapcsolatokat az áru- és pénzviszonyok közvetítik. A tőkés árutermelésben „minden szilárd személyi (történeti) függési viszony" feloldódik a termelésben „mint a termelők egymás közti mindenoldalú függésében" (Marx).

A közösség fogalmának a modern társadalmakban még legalább

két jelentése van. Felfogásunk szerint közösséggé válhatnak nem csupán a *társadalmi kiscsoportok*, hanem bizonyos *nagycsoportok* is.

A szociológia által nagycsoportként jellemzett integrációk sorában a legtisztázottabb a társadalmi *osztály* fogalma. Az osztályhoz tartozást a tulajdon- és jövedelemviszonyok, a társadalmi munkaszervezetben elfoglalt hely, az uralmi-hatalmi viszonyok határozzák meg; Pataki Ferenc ezeket, azaz a termelési viszonyok rendszerét nevezi „elsődleges csoportalkotó tényezőknek". Az osztály „magáértvaló" alakjában nemcsak alanya az erkölcsi rendszernek, de életmódot, közösségi életkeretet is jelöl: az egyén számára azonosulási mintákat kínáló *vonatkoztatási csoport.*

Nézetünk szerint a *nemzet* is leírható társadalmi nagycsoportként, illetve közösségként. A polgári nemzetet érdekantagonizmusok osztják meg. Ugyanakkor az imperializmus korszakát a nemzeti mozgalmak ébredése és kiéleződése is jellemzi. Ez a nemzeten belüli meghatározó érdekkülönbségek ellenére magában hordja az érdekek egybeesésének lehetőségét (az antifasiszta népfrontban számos tőkés országban egyesültek polgári és proletár pártok, szervezetek hazájuk függetlenségének védelmében).

Ugyanakkor a nemzet mint társadalmi makrocsoport nem érthető meg *csak* az érdekkülönbségek vagy érdekazonosságok nézőpontjából: a nemzet képzetéhez a haza, a szülőföld, a közös nyelv, a kulturális morális örökség érzelmileg színezett — s a legitimáció intézményei által felerősített — tényezője társul. Ebben az értelemben a nemzet a polgári társadalomban is értékforrás, magatartást orientáló vonatkoztatási csoport. Ezek az adottságok markánsabban nyilvánulhatnak meg a szocialista társadalmakban, mert itt a nemzetet nem osztják meg osztályantagonizmusok. E lehetőség realizálásának fontos feltétele a nemzeti és nemzetközi érdekek, kötelezettségek, értékek egyidejű figyelembevétele, egyeztetése, összhangba hozása.

A szocialista nemzet természetesen nem „intézmény", ugyanakkor nem is a létező intézményektől független „változatlan szubsztancia". A szocialista nemzet államkeretben létezik: gazdasága, politikai rendszere, kultúrája élő, dinamikusan változó organizmus, mely tág értelemben közösségként is jellemezhető. E közösségi jelleg nem eleve adott; annak függvényében bontakozik ki és mélyül el, ahogy tudatosulnak és tettekben realizálódnak a közös célok, érdekek és értékek. (Történelmi adottság, hogy hazánk határain túl nagyszámú magyar

nemzeti kisebbség él. A közös nyelv és kulturális hagyományok eleven szálakkal kötik ezen etnikai csoportok tagjait a Magyar Népköztársasághoz. A szocialista országokban élő kisebbségek hazájuk hű állampolgáraként a híd szerepét tölthetik be a térség korábban megosztott népei között. A történelmi tapasztalatok azt tanúsítják, hogy e fontos internacionalista misszió csak akkor hatékony, ha a nemzetiségek — a lenini nemzetiségi politika szellemében — szabadon határozhatják meg saját identitásukat, használhatják anyanyelvüket, fejleszthetik kultúrájukat.)

A *szakmai vagy hivatás-csoportok*, a *kortárscsoportok* is olyan társadalmi nagycsoportok, amelyek a szó tágabb értelmében közösséggé válhatnak. Az osztályhoz hasonlóan ezeket is az jellemzi, hogy — Pataki Ferenc megfogalmazásával — „tagjaik több, éspedig az egyén életvitele, társadalmi tevékenységi köre szempontjából lényegbevágó *közös* ismérvvel rendelkeznek"; hogy „történetük és közös társadalmi létfeltételeik alapján a tagok szükségképpen — bár változó és eltérő mértékben — kifejlesztik a *közös csoporttudat* (a »mi-tudat«) bizonyos elemeit, ami azután a csoporthoz tartozó egyének egyes pszichológiai jellemzőinek többé vagy kevésbé erőteljes közös voltában csakúgy megmutatkozik, mint nézeteik, sajátos csoportideológiájuk ugyancsak többé vagy kevésbé széles körű kidolgozásában és fenntartásában". E csoportok „a társadalmi struktúra alrendszereiként szűkebb vagy tágabb körű [...] *közös érdekekkel* rendelkeznek, és sajátos társadalmi minőségüktől és funkcióiktól függően önálló arculattal jelennek meg a társadalmi akciókban és dinamizmusokban".

Pataki e nagycsoportok kialakulását az ún. „másodlagos csoportalkotó tényezők" működésével magyarázza. Ide sorolja „azokat a részben *naturalisztikus alapú* (de mindig társadalmi jelentéssel bíró!), részben a *társadalmi funkciómegoszlásból* (munkamegosztásból), részben pedig az *eltérő kultúrák* létezéséből származó tényezőket [...], amelyek az alapvető struktúra csoportjai mellett más típusú csoportokat képeznek".

A *szó szűkebb értelmében vett közösségek (kiskközösségek)* feltételezik a személyes érintkezés valamilyen formáját, jóllehet nem azonosak a rendszeres „face to face" kontaktus jellemezte primer csoportalakzatokkal. E közösségek — például iskolai, üzemi közösség — primer alakzatok (iskolai osztály, műhely) integrálódásából létrejött nagyobb képződmények.

Minden közösség csoport, de *nem minden csoport közösség*. A *szocialista* közösség megkülönböztető jegye, hogy szocialista célok és értékek jegyében szerveződik. A kollektivizmus fejlesztése, a közösségi gondolkodás erősítése szempontjából a szocialista irányultságú közösségek kiépítése és fejlesztése meghatározó jelentőséggel bír.

A vállalatok és termelőszövetkezetek társadalmunkban az emberi kapcsolatokat is alakító kohéziós erővel rendelkeznek. A népgazdaság fejlődésében *objektíve* minden szociális egység érdekelt, működnek szocialista brigádok, de a munkahelyi közösségek szerveződésének dinamizmusa mégsem kielégítő: sok a formalizmus, a közösségi jelképek és jogosítványok nemegyszer dekórumként szolgálnak. Ez a társadalmi élet más területeire is érvényes. Ily módon paradox helyzet alakult ki. A polgári társadalmakban, amelyek lényegi sajátossága az individualizmus, tömegesen szerveződnek pszeudokollektívák, s e társaságok, klubok, hobbi-csoportok, cserkészcsapatok, bajtársi és sportegyesületek stb. — akárcsak a nemzet, a helyi közösségek szimbolikus javaival való tudatos manipuláció — elfedik vagy látszólag közömbösítik a társadalom atomizálódását; az áru- és pénzviszonyok mindenhatóságát, más szóval azt, hogy a tőkés társadalomban „az igazi közösség a pénz". Ugyanakkor társadalmunkban, ahol az új tulajdonviszonyok a közösségi érintkezési formákat avatják virtuálisan uralkodóvá, kevesebb az egyszerű közösségi társas érintkezési forma, közösségi jellegű egyesület, illetve a létező integrációk, társadalmi szervezetek nem mindig rendelkeznek kellő kohéziós erővel.

Egyes elemzések a közösségszerveződés nem kielégítő dinamizmusát s a kollektivizmus elerőtlenedését a gazdaságpolitika következményének tekintik, mondván, hogy a csoport- és az egyéni érdekek érvényesítése közösségbomlasztó energiákat szabadít fel. Hogy az érdekérvényesítés folyamata nem ellentmondásmentes, arról más összefüggésben szólottunk. De az érdekmechanizmusok ilyen egyoldalú jellemzését sem az elméleti megfontolások, sem a gyakorlat nem igazolja. Minden erős közösség érdekközösségen alapszik, s fordítva: minden integráció illuzórikus közösséggé válhat, ha elévülnek vagy manipuláltak a közös érdeken alapuló célok.

A szocialista közösség összefor rasztásához azonban nyilvánvalóan nem elegendők az *érdek* motiválta felismerések; a szellemi-morális *értékek* kohéziós ereje, az együttes élmények által felszabadított érzelmi energia semmivel sem pótolható. Csak anyagi érdekek által egybe-

kapcsolt társulások lehetnek kiváló vállalkozások, részvénytársaságok, lobbyk, de ezek az integrációk csak akkor válnak közösséggé, ha meghatározott politikai, társadalmi, szellemi arculattal rendelkeznek, ha az érdekek közössége az értékek közös vállalásával társul.

A közösségek szerveződésének dinamizmusát a létező szocializmus viszonyai között korlátozta — és részben korlátozza — a túlzott központosítás: az öntevékenység hiánya, a demokratikus centralizmus elvének egyoldalú, nemegyszer leegyszerűsítő értelmezése. A felszabadulást követően létrejött egészséges kisközösségek — a TIOSZ és a NÉKOSZ kollégiumok, a MADISZ, SZIT vagy MEFESZ szervezetek — virágzása, majd elsorvadása e szempontból fontos tanulságokat kínál.

A közösség céljaival az egyén *szabad* elhatározásából azonosul s egyidejűleg *több* (munkahelyi, területi, társadalmi, politikai) közösség tagja is lehet. A „kényszertagság" vagy „látszattagság" lehetősége sem kizárt, de erkölcsi szempontból pozitív hatása csak az *önkéntes* tagságnak lehet. A szocialista közösségek léte a kollektivizmus és a szolidaritás-elv fejlődésének fontos feltétele, de a közösség értékrendjével való *belső* azonosulás nélkül a szervezetben való kötelező jelenlét hipokrízist szül. A morális reflexió tárgya nem kizárólag az egyén: a közösség önmagát és tagjait erkölcsileg méri s racionálisan megítéli. Ugyanakkor az egyén kötelességtudata, felelősségérzete, belső *önkontrollja* nélkül a közösségi erkölcs dekórummá válik: a vakfegyelem, a látszaterkölcs, az erkölcsi alvajárás és/vagy a tudatos álcázás kiszámíthatatlan elegye.

A szocialista erkölcs a közösségi célok, értékek elsőbbségét, a közösség szuverenitását hangsúlyozza. A hadikommunizmus és az ún. személyi kultusz tapasztalatai alapján — mely korszakokra ezen elv vulgáris alkalmazása is jellemző volt — joggal vethető fel a kérdés: ha a közösség szuverén az egyénnel szemben, hogyan válhat bármilyen társadalmi integráció *szabad* egyének önkéntes közösségévé? A kérdés valóságos ellentmondásra utal, amely csak ott és olyan mértékben oldható fel, ahol és amilyen mértékben a közösséghez tartozás belső szükségletté válik. Makarenko, aki következetesen végiggondolta a közösségépítés egész folyamatát, ezért tartotta az emberi *szükségletek* tudatos formálását oly jelentősnek. A szocialista embereszmény megvalósítása a magasabb rendű intellektuális és érzelmi szükségletek gazdagítását követeli meg.

Ez azt is jelenti, hogy sokasodnak azok a társadalmilag értékes

célok és kapcsolatok, amelyekkel az egyén azonosul. „Az az ember — írta Makarenko —, akinek magatartását a legközelebbi távlatok határozzák meg, a leggyengébb ember. Ha megelégszik csupán a saját távlataival — még ha ezek messzi távlatok is —, erősnek tűnhet, de nem kelti bennünk az egyéniség szépségének és igazi értékének érzetét. Mennél nagyobb a közösség, amelynek távlatai az ember számára egyéni távlatok, annál szebb az ember és annál magasabban áll."

A *kötelesség* és az *erkölcsi szükséglet* a szocialista erkölcsi tudatban ily módon alkothat dialektikus egységet. Mert „a szükséglet édestestvére a kötelezettségeknek, a képességeknek, és nem a társadalmi javak élvezőjének, hanem a szocialista társadalom munkásának, e javak megteremtőjének érdekei nyilvánulnak meg benne". E dialektikus kapcsolat nemcsak abban fejeződik ki, hogy a megalapozott, igényes *követelmény* az ember iránti *tisztelet* érvényes formája, hanem abban is, hogy a szükségletek gazdagodása a képességek gazdagodását feltételezi. Egyidejűleg a gazdagodó szükségletek kielégítésével kapcsolatos igényeket az átmenet egész időszakában erkölcsileg is akkor tartják jogosnak, ha teljesítményen alapulnak.

Az egyén morális én-je, személyiségének erkölcsi jegyei a szocialista társadalomban is külső közvetítéssel formálódnak: a *belső* parancsok *külső* — értsd: társadalmi — értékek, normák, tapasztalatok bensővé tett alakzatai.

A *személyiség autonómiája* a létező szocializmusban is viszonylagos. E megmásíthatatlan adottságból azonban nem következik a személyiség erkölcsi szabadságának és felelősségének korlátozása. A hadikommunizmus, illetve a személyi kultusz korszakának tanulságai e szempontból is mementóul szolgálnak. Már a szocialista átalakulás jelen fokán megvalósítandó az a marxi elv, mely szerint az egyén szabadságát nem azon kell mérni, hogy *„ezt meg azt elkerülheti, hanem azon pozitív hatalom révén, hogy igazi egyéniségét érvényesítheti"*. Az egyén erkölcsi szabadsága e lehetőség belső tudatosításán alapul.

A társadalmi szükségszerűségek az egyén életében cselekvési alternatívák alakjában fogalmazódnak meg: objektív lehetőségként tételeződnek. „A lehetőség — Gramsci szavaival — nem azonos a valósággal, de maga is egy valóság: annak, hogy az ember megtehet-e valamit vagy sem, megvan a jelentősége annak az értékelésében, amit valóban tesz." Más szóval: „A lehetőség »szabadságot« jelent. A szabadság mértéke beépül az ember fogalmába." Ugyanakkor „az ob-

jektív feltételek megléte, a lehetőség vagy szabadság még nem elegendő: »ismernünk« kell őket és tudnunk kell élni velük. Akarnunk kell élni velük."

Az ember ebben az értelemben a közösség tagjaként is maga teremti meg személyiségét. Mert a társadalom — a nagyobb vagy kisebb közösségek — által meghatározott célok csak vonatkoztatási pontok. Ezekkel azonosulva, vagy azokat — részlegesen vagy teljesen — elutasítva az *egyén önmaga rajzolja ki* morális arculatát azáltal, hogy „1. meghatározott és konkrét (»ésszerű«) irányba tereli életimpulzusát vagy akaratát; 2. felderíti azokat az eszközöket, amelyek ezt az akaratot konkréttá és meghatározottá, nem-önkényessé teszik; 3. elősegíti azon konkrét feltételek összességének a módosulását, amelyek ezt az akaratot — képességének korlátai között és a leggyümölcsözőbb formában — realizálják."

Az önmagunkkal szemben támasztott erkölcsi követelmények a szocialista erkölcs logikája szerint ugyanakkor nem korlátozódhatnak az „önmegvalósításra", az *egyéni* üdvözülésre. Ebben az értelemben az *erkölcs* és a köz javát szolgáló szocialista *politika* kölcsönösen feltételezik egymást, jóllehet a politika céltételezését, működési szabályszerűségeit a szocializmusban nem a morál törvényei határozzák meg. A két szféra között lehetségesek ellentmondások, illeszkedésük — mint példáinkból is kitetszett — korántsem mindig harmonikus. Politikai-közéleti tevékenységében ezért az egyén nem függesztheti fel vállalt etikai elveit. Ám a lehetséges ellentmondások egyoldalú kiemelése sem célravezető, mert figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a külvilág átalakítása önmagunk felfokozását, kifejlesztését is jelentheti. „Illúzió és tévedés — Gramsci szavait idézve —, hogy az etikai »javulás« merőben individuális: az egyéniség alkotóelemeinek szintézise »egyéni« ugyan, de nem valósul meg és nem fejlődik ki egy kifelé irányuló tevékenység nélkül, amely módosítja a külső viszonyokat, a természettől való kapcsolatainktól más emberekkel való kapcsolatainkig különböző fokokon, a különböző társadalmi körökben, amelyekben élünk, egészen a legáltalánosabb viszonyig, mely az egész emberi nemet átfogja."

A morális én belülről vezéreltsége egyben azt is jelenti, hogy az egyén *erkölcsi* állásfoglalását nem lehet kényszerítéssel befolyásolni: az alkalmazkodás, a szabálytisztelet csak a magatartás törvényességét, legalitását biztosíthatja, a *moralitás* bensőnkből vezérelt.

Történelmi adottságainkból következően — korlátozzuk befejező gondolatainkat *Magyarországra* — tudati viszonyainkat különböző erkölcsi nézetek, ideológiák egyidejű jelenléte jellemzi, az egyes emberek tudatában — ezzel összefüggésben — sokféle értékrend rétegeződhet egymásra; az egyértelmű, kikristályosodott, konzisztens erkölcsi értékrend csak a legöntudatosabbakat jellemzi. E tény is társadalmunk átmeneti jellegének, a történelmi helyzetváltoztatás dinamizmusának következménye.

E sokképletűség pontos feltérképezése az erkölcsszociológia feladata. Noha a moralitás empirikus vizsgálatának módszertani kérdései sok vonatkozásban megoldatlanok, a rendelkezésre álló társadalomlélektani, értékszociológiai kutatási eredmények s az ember belső rezdüléseit finoman érzékelő szépirodalom, irodalmi szociográfia igazolni látszanak, hogy a mai magyar társadalomban a szocialista értékfelfogással egyidejűleg jelen vannak a tradicionális-rendi, a liberális-polgári, a neokonzervatív, az üzleties-haszonközpontú, a bürokratikus-rangtisztelő, az anarchista, az aszketikus-szektariánus értékfelfogás — töredékes, különböző módon elrendeződő, egymást részben erősítő, részben korlátozó — elemei. Hazánkban az alkotmány biztosítja „a polgárok lelkiismereti szabadságát és a vallás szabad gyakorlásának a jogát". Ez annak nyilvánvaló szavatolását jelenti, hogy az ateista és a hivő saját erkölcsi felfogásának megfelelően oldja meg morális konfliktusait.

E különböző erkölcsfelfogások, értékrendek elterjedtségéről, dinamizmusáról, „befolyási övezeteiről" megbízható adatok nem állnak rendelkezésünkre. Az azonban megalapozottan állítható, hogy hatásuk nem korlátozódik az idősebb nemzedékre, sőt az ún. underground ideológiák értéktagadó szemlélete a fiatal nemzedék egyes csoportjaiban erősebb. Tehát ezek az értékrendek, illetve elemeik nemcsak a „múlt csökevényeként" élnek tovább, hanem fejlődésünk rendellenességei, a nemzetközi osztályharc szociológiai és ideológiai realitásai is kedveznek újratermelődésüknek.

A NEP lenini elemzésének tanulságait összegezve szólottunk arról, hogy az egyén és a társadalom viszonya hogyan válik közvetítetté a család, a munkahely, a lakóhely, a régió, az etnikum, a nemzet, a dolgozó osztályok nemzetközi érdekviszonyai által, s hogyan találkoznak vagy szembesülnek ezek maguk is az emberi haladás egyetemes érdekeivel, az emberi nem által történelmileg felhalmozott értékekkel.

Ezek az értékek a történelem *itt és most*-ja szerint kapnak új jelentést, hordozójuk mindig meghatározott társadalmi osztály, réteg, társadalmi integráció. Ugyanakkor az erkölcs történelmi folytonosságának eredményei nem kizárólag *egy* erkölcsi rendszerben őrződnek meg, jelenlétük ellentmondásosan más értékrendekben is kimutatható.

A fentiekből legalább három következtetés, illetve részben további bizonyítást igénylő feltételezés adódik.

Először: a szocialista erkölcs, amelynek történelmi szubjektuma a munkásosztály, egyetemes és internacionális. A szocialista társadalmakban csak fokozatosan teremtődnek meg annak feltételei, hogy az új — határozott filozófiai alapvetéssel rendelkező — erkölcsiség a társadalom minden rétegének értékszemléletét alapvetően meghatározza. Tömören fogalmazva: a *szocialista társadalom erkölcse* és a *szocialista erkölcs* nem egymást pontosan fedő fogalmak.

Másodszor: a szocialista *közösségek* szerveződése, illetve meghatározott szervezetek közösséggé szerveződése, túl azon, hogy nem kielégítő dinamikájú, részben rendhagyó. Számos olyan szervezet, kisebb-nagyobb közösség létezik, amelyekben kimutatható a célok és érdekek meghatározott összhangja, a szervezettség, megvannak — igaz, nem kielégítő mértékben — a demokratikus önkormányzás elemei, mégsem egynemű tagjaik értékfelfogása, erkölcsi szemlélete. S ha túllépünk a szűkebb értelemben vett közösségeken, potenciális közösségnek tekintve a társadalmi nagycsoportokat is — s az egyén számára minden ilyen integráció kínál azonosulási mintákat —, még inkább nyilvánvaló, hogy *az alapvető célok és érdekek közössége az erkölcsi felfogások sokféleségével társulhat.*

A közösségi tudat és érzés ilyen virtuális vonatkoztatási keretének tekintjük az üzemeket, a termelőszövetkezeteket, tehát azokat az *intézményeket*, amelyekhez munkánk révén tartósan kötődünk, s a *helyi társadalmat* is, ha az valóban a közösségi cselekvés terrénuma, s önkormányzati jogokkal rendelkezik, tehát a *községet*, a várost. Ilyenek továbbá a társadalmi *rétegek*, *szakmai csoportok*, melyekhez hivatásunk köt, az *osztály*, amely rétegeket integrál, s a szocialista *nemzet*, amelynek valamennyien tagjai vagyunk. *Virtuális* közösségekről beszélünk, mert a közös célok és érdekek, hagyományok csak tudatosításuk, cselekvő vállalásuk eredményeként válnak a magatartás belső indítékaivá.

Harmadszor: ha feltételezésünk megalapozott, s az említett társa-

dalmi integrációkban különböző erkölcsi szemléletű emberek tevékenykednek közös érdekek és célok jegyében, joggal vetődik fel a kérdés: hogyan érvényesíthető társadalmunkban a *szocialista erkölcs hegemóniája*? E kérdésnek több síkja, összetevő eleme van. Kezdjük a legegyértelműbbel: a marxista *etika* feladata, hogy tudatosítsa *világnézeti alapjait*, hogy világos választóvonalat húzzon az erkölcs történelmi materialista és objektív vagy szubjektív idealista értelmezése között. Egyidejűleg világossá kell tennünk a különböző erkölcsi irányzatok eredetét, társadalmi meghatározottságát, ideológiai áttételeit. Mindez elválaszthatatlan a szocialista érték- és normarendszer történelmiségének és valóságérzékenységének érvényesítésétől, az eszmék és a valóság szüntelen szembesítésétől, fejlesztésétől. E feladat különösen bonyolult és felelősségteljes: a marxista etika történetében ismerünk olyan időszakokat, amikor a szocialista jelzővel jellemzett eszmények az újkantiánusokat megszégyenítő egyértelműséggel függetlenültek a valóságtól.

E kérdés másik síkja az erkölcs jelenléte a köznapok világában, a *mindennapi tudatban*. Ezt a szférát — mint azt korábban bizonyítani igyekeztünk — az jellemzi, hogy a legkülönbözőbb elemek rétegződhetnek egymásra. A magukat szocialistának valló emberek világlátása sem mindig összefüggő, összetartozó elemekből épül fel. E szféra befolyásolása ezért nagyon bonyolult. Gramsci gondolatai e kérdésről a mi társadalmi viszonyaink között is érvényesek: az etika (a „magas" filozófia) és a köznapi gondolkodás kapcsolatát csak a *politika* biztosíthatja. Etikai elveink hegemóniája a szocialista politika humanizmusának, eredményességének és nyíltságának függvényében erősödik, illetve gyengül.

E folyamat feltételezi a politikai-társadalmi gyakorlathoz való *reflexív* viszonyt. „A tevékeny tömegember — írja Gramsci — gyakorlatilag cselekszik, de nincs világos elméleti tudata erről a cselekvéséről, amely pedig a világnak — mert átalakítása — megismerése is. Sőt: elméleti tudata történelmileg ellentétes is lehet cselekvésével. Szinte azt mondhatjuk, hogy két elméleti tudata (vagy ellentmondásos tudata) van: egy cselekvésében implicite adott, amely reálisan egyesíti őt mindazokkal, akik vele együtt vesznek részt a valóság gyakorlati átalakításában, és egy felszínesen explicit vagy verbális, a múlttól örökölt és kritikátlanul átvett tudat. Ez a »verbális« felfogás azonban nem marad következmények nélkül: egy meghatározott társadalmi

csoporthoz köti az embert, hat az erkölcsi magatartásra, az akarat irányára, kisebb-nagyobb erővel, de ez az erő eljuthat addig a pontig, ahol a tudat ellentmondásossága mindennemű cselekvést, döntést, választást meggátol, s az erkölcsi és politikai passzivitás állapotát idézi elő. *Önmagunk kritikai megértése tehát politikai »hegemóniák«, ellentétes irányzatok harcán keresztül megy végbe, először az erkölcs, majd a politika síkján, míg elérkezik saját valóságfelfogásunk magasabb szintű kidolgozásához.* (Kiemelés tőlem. —*H. T.*) Az a tudat, hogy részei vagyunk egy meghatározott hegemón erőnek (tehát a politikai tudat), első szakasza egy újabb és előrehaladó öntudatnak, amelyben végül egyesül elmélet és gyakorlat. Tehát elmélet és gyakorlat egysége sem mechanikus ténybeli adottság, hanem történelmi levés: elemi és legelső szakaszát a »megkülönböztetés«, az »elszakadás«, a függetlenség még ösztönös megérzése jelenti, s fokozatosan jut el a koherens és egységes világnézet valódi és teljes birtoklásáig. Ezért kell hangsúlyoznunk, hogy a hegemónia fogalmának politikai fejlődése nemcsak politikai-gyakorlati síkon, hanem filozófiailag is nagy előrehaladást képvisel, mert szükségképpen szellemi egységet fog át és feltételez, és egy olyan etikát, amely egy, a köznapi gondolkodást meghaladó, s — ha egyelőre csak korlátozottan is — kritikaivá lett valóságfelfogásnak felel meg."

A bonyolult tünetegyüttes pontosabb értelmezéséhez további megkülönböztetés is szükséges. A megállíthatatlannak tetsző fegyverkezési hajsza, a gazdasági recesszió, egyes szocialista országok fejlődési rendellenességei, saját társadalmunk — részint objektív okokból, részint tehetetlenségből, szűklátókörűségből fakadóan — feloldatlan ellentmondásai különösen a fiatal értelmiség egyes csoportjaiban az azonosságtudat zavaraival, a szocialista értékek érvényességének megkérdőjelezésével társulnak, másoknál a modern civilizáció válságtünetei filozófiailag is motivált pesszimizmust szülnek. A mindennapok világában ugyanakkor olyan típusokkal is találkozhatunk, amelyeket az *erkölcsi közömbösség* vagy a *tudatos amoralizmus* jellemez. A társadalmi változások dinamikája egész rétegeket emelt fel. Ugyanakkor egyes marginális csoportoknál a társadalmi kapcsolatrendszerekből, kötöttségekből való kioldottság, ami a távlattalanság tudatával társul, egyaránt eredményezhetett erkölcsi közömbösséget, a létező értékrendekkel való ösztönös szembefordulást és tudatos kívülállást. Az ún. csövesek, „nagyvárosi farkasok" eszmevilágát például a jövő totális

tagadása, minden legitim érték tagadása jellemzi. Mert ahogy a *Kopaszkutya* című film antihőse énekli: „Le kell menni kutyába! / Légy a kutyák királya! / Ne királyok kutyája / ... Kopaszkutya balhéból / Jót harapunk egymásból! / Jót harapunk egymásból." Vagy egy másik szövegrészlet: „Enyém az arany, tied a réz / enyém a bilincs, tied a kéz, / enyém a rendszer, tied a zűr / enyém az ország, tied az űr." A szociális (anyagi) és erkölcsi jelenségek közötti kapcsolatok korántsem mindig közvetlenek. De a távlattalanság eme önmaga marginalitását dacosan vállaló réteg esetében szociológiailag is magyarázható. Egyetlen „vulgáris" összefüggés: a legidősebb korcsoportba tartozó segédmunkások átlagbére 1980-ban mindössze 19%-kal haladja meg a legfiatalabbakét. A távlatvesztést motiválja az a tény is, hogy a segédmunkás családokból származók továbbtanulási esélye a legkisebb, hogy a társadalmi helyzetváltoztatás lelassulása e réteg esetében a legszembeötlőbb.

A közösségi moráltól való eltávolodás, „távolságtartás" sajátos alakzata a *„köznapi cinizmus"*: az elvtelenséget a visszásságokkal igazoló „vagány-filozófia"; a kisszerű, de gátlástalan üzelmeket a „nagy csalások" létével elintézettnek tekintő „kupec-logika"; a „mások is csinálják, én is csinálom" katekizmusa. E sokszor körülhatárolhatatlan, a látszatvilágokban otthonosan mozgó és a látszatokkal operáló köznapi hazudozás a legnehezebben leküzdhető ellenfelek közé tartozik. Milovan Danojlić szerb író jellemzi döbbenetes pontossággal az amoralitás e létformáját *Tanulmány a hazugságról* című esszéjében: „A Hazugság egymásra rakodott rétegei, a Hazugság görbe útjai, a Hazugság kövér, szeméttel elárasztott alapjai, amelyekre oly sok minden épült körülöttünk, ez a mindent átfogó, elérhetetlen és megfoghatatlan zsarolás — mindez a szó szoros értelmében elborít bennünket, mint valami hatalmas, ostoba, időszakos, de ki tudja, meddig tartó átmeneti örökkévalóság. Az eltérő időközönként beálló tompa ébredések alkalmával szembetaláljuk magunkat a Meztelen Hétköznapok sivár, ködös tájaival; de ezek a hétköznapok nem nyújtanak semmiféle hasznos sugallatot. Itt látszólag minden naiv, alattomosan ártatlan, megfellebbezhetetlenül közvetlen és öröktől fogva olyan, amilyen; de minél tovább viseljük el a csendes szemlélődő szerepét, annál erőteljesebben fognak kirajzolódni szemünk előtt a látszatra egyhangú felszín alatt megbúvó mindenható erők árnyai, akiknek a kezében vagyunk. Hamis, megtévesztő ez az ősnyugalom,

amellyel visszaélnek; semmi kapcsolata a múlttal, s lehetetlenné vált a jövője."

Egészen más szociális képletet és erkölcsi szemléletet képviselnek azok a rétegek, csoportosulások, amelyek többé-kevésbé végiggondolt, bensőleg tisztázott értékrenddel rendelkeznek, de politikai kívülállásukat bizonyítandó sajátos *erkölcsi inkognitóban* élnek. Mások, jóllehet nincs konzisztens erkölcsfilozófiájuk, politikai-világnézeti megfontolásból tagadják a közösségi célok *erkölcsi* indokolhatóságát.

Megint más színfoltot képviselnek azok, akiknél a *vallásos, idealista* vagy egyszerűen szokáson alapuló *tradicionális erkölcsszemlélet* a *nemzeti-közösségi célokért érzett felelősség* tudatával társul.

S ezen összefüggések, ellentétes irányzatok ismeretében felmerül a kérdés: milyen legyen a *gyakorlati* magatartásunk azokkal szemben, akik hisznek az üdvözülésben, a túlvilági kárhozatban, akik polgári humanisták, de (és) mindennapi tevékenységükben a *saját* erkölcsi elveikhez ragaszkodva hivatás- és munkaszeretők, szótartóak, pontosak, tisztelik mások munkáját, akik alkotásaikkal érzelemgazdagabbá, felelősebbé teszik az emberi kapcsolatokat.

A *politika* válasza erre a kérdésre az elmúlt negyedszázadban egyértelmű volt: a szocialista célok megvalósítása jegyében egyaránt biztosította materialisták és hívők számára a társadalmilag hasznos cselekvés feltételeit. Ám az együttműködést nemcsak gyakorlati-politikai megfontolások indokolhatják, hanem *erkölcsiek* is. A marxista etika azonban adós annak pontos körülhatárolásával, hogy az emberiség nembeli fejlődésének mely elemei élnek tovább más erkölcsi alakzatokban és melyek épülnek be — új jelentéssel gazdagodva — az együttélés *elemi normáiként* a szocialista erkölcs követelményrendszerébe. Továbbá: világosabb és pontosabb választ kell adnunk arra a kérdésre is, hogy milyen értékek, magatartási minták őrződtek meg *haladó nemzeti hagyományként* nemzeti kultúránkban; mi a viszonyunk e hagyományokhoz, s hogyan őrződnek meg azok szocialista értékrendünkben. E szempontból kell újragondolnunk viszonyunkat a folklorizmushoz, a magyar protestantizmus, a nemzeti romantika erkölcsi krédójához, a reformkor és a polgári radikalizmus nagy egyéniségeihez, a forradalmi és munkásmozgalom erkölcsi hagyatékához. Az elemzés nyilvánvalóan bizonyítani fogja, hogy legjobb képviselőik humanizmusa, hazaszeretete, emberi erényeik azért őrződhettek meg haladó hagyományként, mert saját korukban a nembeliség színvona-

lán — az egyetemes haladás érdekeit szem előtt tartva, szűk, partikuláris megfontolásokon túllépve — gondolkodtak, cselekedtek.

Társadalmunk számos nem marxista tagja vallja magáénak ezt az örökséget, nem egy vallásos is, s ugyanakkor kész a szocialista nemzeti célokat szolgálni, elfogadja a társadalmi tulajdont, elítéli az embernek ember általi kizsákmányolását. Nem gyengíteni, hanem erősíteni fogja társadalmunk erkölcsi szilárdságát és demokratizmusát, ha humanizmusuk, hazaszeretetük, becsületük, hivatás- és munkaszeretetük motívumai kinyilvánítottá válnak, ha biztosítjuk, hogy saját belső meggyőződésük szerint erősítsék a szocialista nemzetet, a családi összetartozást, jobbítsák a munkamorált.

Az érintkezési pontok keresése nem zárja ki a vitát, de a dialógus elsődleges célja a közösen vállalt célok jegyében való *együttes cselekvés*. Ez magában foglalhatja az olyan rendellenes, kóros jelenségek megelőzéséért, korlátozásáért, leküzdéséért folytatott közös harcot is, mint az alkoholizmus, az öngyilkosság, a fiatalkori bűnözés. A „cselekvő közösségféltés" számottevő, kellően nem kiaknázott energiákat szabadíthat fel.

Az erkölcsi elvek gyakorlatban való jelenlétének e lehetséges változatait újra és újra végiggondolva különíthetjük el a cselekvő hazaszeretetet a nacionalizmustól és a nemzeti nihilizmustól, a kritikai igényességet az ontológiai pesszimizmuson alapuló iróniától, a kételkedés jogát az értékromboló destrukciótól, az egyéni méltóságtudatot a közösségellenes individualizmustól, a hagyománytiszteletet a múltba menekülő konzervativizmustól, az önbecsülést a más népekkel, nemzetekkel szembeni előítéletes gondolkodástól, érdekeink pontos számbavételét a *minden* szellemi értékre közömbösen tekintő rideg anyagiasságtól, a rend tiszteletét a bürokratikus ethosztól stb. Az eredmény nem egyszer s mindenkorra adott; az igazság ez esetben is *folyamat*; az elhatárolás nemcsak gondolati igényességet, de erkölcsi kockázatvállalást és felelősségérzetet is követel. E folyamatot ugyanakkor nemcsak a tagadás, hanem a szocialista erkölcs önmeghatározásának folytonossága is jellemzi.

A szocialista erkölcs a tudatos társadalomformálás egyik tényezője. Ez az erkölcs — erről szólottunk — lényegéből következően a jövőre orientál, ebben az értelemben túlmutat a létezőn. A folyamat folytonosságát csak a reflexív, kritikai magatartás biztosíthatja; az önelégültség, önáltatás, szervilizmus, elvtelen állagvédelem azt tartósítja, ami

idejétmúlt, s gyúanyag felhalmozódását eredményezi. A „berendezkedett szocializmus" a mindennapjaiban nem verbalizáló forradalmiságot, hanem a *folyamatos és érdemi reformok megvalósításához nélkülözhetetlen elvszerűséget, állhatatosságot, türelmet igényel.* Lenin utolsó írásában, 1923. március elején mondta tollba a következő, mementóul szolgáló szavakat: „A társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok minden terén »szörnyen« forradalmiak vagyunk. A rangtisztelet terén, valamint az ügyintézés formái és szertartásai terén ellenben »forradalmiságunkat« lépten-nyomon a legmegrögzöttebb maradiság váltja fel. Nemegyszer megfigyelhetjük itt azt a rendkívül érdekes jelenséget, hogy a társadalmi életben megtett óriási ugrás együtt jár az egészen kis változásokkal szemben tanúsított hihetetlen bátortalansággal.

Ez érthető is, mert a legmerészebb lépéseket olyan területen tettük, amely régóta az elmélet tárgya volt, olyan területen, amellyel főleg, sőt csaknem kizárólag, elméletileg foglalkoztunk. Az orosz ember az undorító bürokratikus valóság mellett odahaza rendkívül merész elméleti konstrukciókkal könnyített a lelkén, és éppen ezért ezek a rendkívül merész elméleti konstrukciók nálunk rendkívül egyoldalúvá váltak. Általános konstrukcióink elméleti merészsége és a bármiféle jelentéktelen irodai reformmal szemben tanúsított elképesztő bátortalanság szépen megfért egymással. A legnagyobb szabású, világraszóló agrárforradalom tervét olyan merészséggel dolgoztuk ki, amely más országokban példátlan, de ugyanakkor valamiféle tizedrendű irodai reformra már nem tellett a fantáziánkból; arra már nem volt elég fantáziánk vagy nem volt elég türelmünk, hogy erre a reformra is ugyanazokat az általános tételeket alkalmazzuk, amelyek olyan »ragyogó« eredményekkel jártak, amikor az általános kérdésekre alkalmaztuk őket."

Az erkölcs a társadalmi kapcsolatok kiegyensúlyozottságának fontos tényezője, s ennyiben funkciója a status quo tartósítása. De ez csak egyik feladata. A szocialista erkölcs egyidejűleg állagőrző és kritikai. A *Legyen* a szocialista tudat történelmi sajátosságaiból következően kettős értelemben is megelőzi a *létezőt*: nemcsak a kívánt magatartásformát előlegezi a követelmény kinyilvánítása, hanem azoknak a viszonyoknak az előlegezhető tökéletesebb alakzatát is, amelyeknek e jövőre orientált értékek, eszmények a kifejezői. Mert e „befejezetlen" társadalom — Marx szavaival — „nem arra törekszik, hogy

olyan valami maradjon, ami lett, hanem a levés abszolút mozgásában van".

Igyekeztünk szemléltetni, milyen következményekkel jár, ha a jövő nevében megfogalmazott követelések elszakadnak a történelmi realitásoktól. Könyvünk végére érve újólag szeretnénk hangsúlyozni: a szocialista értékek hatékonyságát az is korlátozza, ha a jelenbe zártan *csak* a napi szükségletek s az azokkal kapcsolatos — önmagukban indokolt — taktikai döntések motiválják értékítéleteinket. Mert a kérdés lényege éppen az, hogy *a jövő nem holt eszmény, elemeinek a jelenben is meg kell valósulniuk; a jelennek pedig nyitottnak kell lennie a jövő felé, önmagát nem tekintheti befejezettnek.*

Ebből következően a szocialista árutermelés viszonyai között, a legfontosabb szükségletek egyetemes kielégítésének anyagi-technikai alapjait megteremtve, újra és újra köztudottá kell tennünk, hogy távlati célunk — Marx szavaival — „az *emberi* lényegnek az ember által és az ember számára történő valóságos elsajátítása", hogy *csak* a kommunizmusban mint „kiteljesedett humanizmusban = naturalizmusban" lehetséges „az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának *igazi* feloldása, az exisztencia és a lényeg, a tárgyiasulás és önigazolás, a szabadság és szükségszerűség, az egyén és nem közötti harc igazi feloldása". A polgári tudat Kant által plasztikusan kifejezett antinómiáit, az erkölcsi értékek és a jószágértékek scheleri szembeállítását e távlatban kell értelmeznünk és újragondolnunk.

Objektív szükséglet, hogy erkölcsi követelményrendszerünkben tükröződjön a teljesítmény-elv. Ahhoz, hogy a társadalmiság: a munkamegosztás, a kooperáció, a szervezettség az ember önmegvalósításának eszközei legyenek, az is szükséges, hogy a társadalom a jelenleginél sokkal fejlettebb termelői potenciállal rendelkezzen. De erkölcsi szemléletünk szocialista jellege elhomályosul, ha nem tudatosítjuk: „A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik az a munka, melyet a nyomor és a külső célszerűség határoz meg; ez a birodalom tehát a dolog természeténél fogva túl van a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján." S e folyamat is több szakaszból áll: „Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségszerűség :e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. A szabadság ezen a területen csak abban állhat, hogy a

társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erőfelhasználással, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre." De — hangsúlyozza Marx — „ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban a szükségszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki."

A teljesítmény-elv szerinti különbségtétel, amely együtt jár meghatározott egyenlőtlenségek újratermelésével, fejlődésünk jelen fokán kikerülhetetlen szükségszerűség. Értékszemléletünk szocialista jellege ugyanakkor megköveteli, hogy tudatosítsuk: e szükségszerű kitérő olyan termelési viszonyok létrehozását hivatott megalapozni, *amelyekben a gazdagság függetlenné válik az alkalmazott munka mennyiségétől.* Mert a komplex automatizálás, az elektronika, a jelfogók, a nap- és atomenergia alkalmazása stb. *elvben* lehetővé teszi, hogy az ember és a természet anyagcseréjében a tudomány és a technika váljon főszereplővé, hogy felszabaduljon az emberi munkaerő számottevő része, és a munkás „őrzőként és szabályozóként" viszonyuljon a termeléshez. S a fejlődés e fokán már nem a munkaidő lesz a társadalom gazdagságának legfőbb forrása, hanem az a szabad idő, amelyet az ember a saját *általános* termelőerejének elsajátítására fordít. Így válhat a „társadalmi egyén" *eszközből céllá*, s válik lehetségessé az árufetisizmus, az eldologiasodás meghaladása; nem a javakban való bővelkedés, a *gazdag ember*, hanem az az *emberi gazdagság: a szükségletek kiteljesítése és humanizálása* válik az ember megvalósítható életprogramjává. A gazdagság ezen új értelmezésében feloldódik az ontikusnak minősített antinómia a szellemi értékek és a jószágértékek között.

„[...] a gazdagság egyrészt olyan dolog — írja Marx —, amely dolgokban, anyagi termékekben valósul meg, amelyekkel az ember mint szubjektum áll szemben; másrészt mint érték a gazdagság idegen munka feletti puszta parancsnoklás, amelynek célja nem az uralom, hanem a magánélvezet stb. Minden formában dolog alakban jelenik meg, akár tárgy, akár az egyénen kívül és véletlenül mellette levő tárgy által közvetített viszony. Ily módon a régi szemlélet, amelyben az ember jelenik meg a termelés céljaként — bármilyen korlátolt nemzeti, vallási, politikai meghatározásban is —, igen magasztosnak

látszik a modern világhoz képest, amelyben a termelés jelenik meg az ember céljaként és a gazdagság a termelés céljaként. Valójában azonban, ha a korlátolt polgári formát lehántjuk, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők — mind az úgynevezett természetnek, mind az ember saját természetének az erői — feletti emberi uralom teljes kifejlődése? mint az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása — aminek nincs más előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés —, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak *előre adott* mércével fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi? mint amikor az ember nem egy meghatározottságban termeli magát újra, hanem a totalitását termeli? nem arra törekszik, hogy olyan valami maradjon, ami lett, hanem a levés abszolút mozgásában van?"

A szocializmus fejlődésének jelen fokán — a két világrendszer konfrontációja által is meghatározottan — a szocialista államiság — az erőszakszervezetet is beleértve — objektív szükségesség; a szocialista erkölcs számos követelményében ez a tény tükröződik. De nem szabad elfelejteni, hogy a *szocialista demokratizmusnak*, az érdekképviseleti rendszer fejlesztésének napjainkban is vannak kiaknázatlan tartalékai. A szocialista állam fejlesztése napjainkban sem lehet öncél; a történelem paradoxonját kihordva nem téveszthetjük szem elől Lenin életművének egyik legfontosabb gondolati hagyatékát: „Amíg állam van, nincs szabadság, amikor szabadság lesz, nincs állam"; a kommunizmus egyenlő az állami *erőszakszervezetek* elhalásával. Ezen elv jelenidejű megvalósítása önlefegyverzés volna, a társadalmi önigazgatás napjainkban ismeretlen formáit a következő nemzedékek fogják kikísérletezni. De erkölcsi értékrendünk a jelenben is eltorzulhat, ha az erőszakszervezetek fejlesztése kényszerű eszközből *öncéllá* válik.

A létező szocializmus társadalmainak hosszú utat kell bejárniuk, amíg — s itt kanyarodjunk vissza e fejezet bevezető soraihoz — történelmileg meghaladják a dologi függőségre alapozott személyi függetlenséget, és kiteljesedik „az általános társadalmi anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere", amíg „*az egyének társulásukban és társulásuk által együttal szabadságukat is elnyerik*".

AZ ERKÖLCS, AZ ERKÖLCSI ÉRZÉK TERMÉSZETI ELŐFELTÉTELEI

Engels: A munka része a majom emberré válásában. *Marx—Engels* Összes Művei. 1—43. köt. Budapest 1957—1982 (a továbbiakban MEM) 20. köt. — *Ch. Darwin:* Az ember származása. Bp. 1961. — *Ch. Darwin:* Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése. Bp. 1963. — *A. Gehlen:* Urmensch und Spätkultur. Frankfurt am Main 1964. — *A. Gehlen:* Az ember. Bp. 1976. — *Ju. Davidov:* Munka és szabadság. Bp. 1964. — *G. Childe:* A civilizáció bölcsője. Bp. 1959. — *G. Clark:* A világ őstörténete. Bp. 1975. — *L. Sz. Vigotszkij:* Gondolkodás és beszéd. Bp. 1967. — *L. Sz. Vigotszkij:* A magasabb pszichikus funkciók fejlődése. Bp. 1971. — *S. L. Washburn:* One Hundred Years of Biological Anthropology. In: One Hundred Years of Anthropology. (Szerk. J. O. Brew) Cambridge, Mass. 1968. — *A. N. Leontyev:* A pszichikum fejlődésének problémái. Bp. 1964. — *A. N. Leontyev:* Tevékenység, tudat, személyiség. Bp. 1979. — *A. R. Lurija:* A tudatos cselekvés eredete és agyi szerveződése. In: Pszichikum és tevékenység a mai szovjet pszichológiában (Szerk. V. Szilágyi I.) Bp. 1979. — *A. R. Lurija:* Válogatott tanulmányok. Bp. 1975. — *K. Lorenz:* Evolution and Modification of Behavior. Hága—Párizs 1965. — *J. Piaget:* Válogatott tanulmányok. Bp. 1971. — *N. J. Vojtonisz:* Pregyisztorija intyelekta. Moszkva—Leningrád 1949. — *N. A. Tyih:* K voproszu o filogenyeze cseloveka. A Leningrádi Állami Egyetem Tudományos Közleményei. 9. köt. — *G. Tembrock:* Állatlélektan. Bp. 1978. — *A. Remane:* Az állatok társas viselkedése. Bp. 1978. — *N. Ladigina-Kotsz:* Razvityije pszihiki v processze evoljucii organyizmov. Moszkva 1958. — *G. Zuckerman:* The Social Life of Monkeys and Apes. New York 1932. — *J. Monod:* A nyelv és az ember kialakulása. In: A nyelv keletkezése. (Szerk. Pap M.) Bp. 1974. — *Csányi V.:* Az evolúció általános elmélete. Bp. 1979. — *Vértes L.:* Az őskőkor és az átmeneti kőkor emlékei Magyarországon. Bp. 1965. — *J. I. Szemjonov:* Hogyan keletkezett az emberiség? Bp. 1973. — *K. P. Oakley:* Az ember definíciója.; *S. L. Washburn—F. C. Howell:* Az emberi fejlődés és a kultúra.; *G. F. Hrusztov:* Az anyagi termelés keletkezéséhez.; *J. B. Lancaster:* A szerszámhasználó viselkedés fejlődéséről.; *K. P. Oakley:*

Az ember, az ügyes szerszámkészítő.; *W. Etkin:* A társas viselkedés és az ember szellemi képességeinek fejlődése.; *S. L. Washburn—I. DeVore:* A társadalmi viselkedés — a páviánok és az ember elődei.; *E. R. Service:* Az emberi társadalmiság kezdetei.; *C. F. Hockett—R. Ascher:* Az emberi forradalom. In: Munka és emberréválás. Engels hipotézise ma. (Szerk. Bence Gy.—Kis J.) Bp. 1973. — *J. van Lawick Goodall:* Az ember árnyékában. Bp. 1975. — *E. Mayr:* Animal Species and Evolution. Cambridge 1963. — *E. J. Wyers:* Learning and Evolution. New York 1976. — *D. O. Hebb:* Összegeződés és tanulás a percepcióban. In: A tanulás szerepe az emberi észlelésben. (Szerk. Márton S. M.) Bp. 1975. — *E. Sapir:* Az ember és a nyelv. Bp. 1971. — *H. Wallon:* A gondolkodás eredete. In: *H. Wallon:* Válogatott tanulmányok. Bp. 1977. — *G. Ryle:* A szellem fogalma. Bp. 1974. — *D. B. Elkonyin:* Gyermeklélektan. Bp. 1964. — Pszihologija gyetyej doskolnova vozraszta. Razvityije poznavatyelnih processzov. (Szerk. A. V. Zaporozsec—D. B. Elkonyin) Moszkva 1964. — R. *Ibragimova:* Pervije zacsatki csuvsztva dolga u gyetej doskolnovo vozraszta. Doskolnoje Voszpitanyije, 1955. 7. sz.

AZ ERKÖLCS KIALAKULÁSÁNAK TÁRSADALMI-TÖRTÉNETI FELTÉTELEI AZ ERKÖLCS KELETKEZÉSE A RÉGÉSZETI ÉS NÉPRAJZI KUTATÁSOK FÉNYÉBEN

Hordatársadalmak. A szabályozott együttélés kezdetei az alsó- és középső-paleolitikumban

G. Childe: A civilizáció bölcsője. i. m. — *G. Childe:* Az ember önmaga megalkotója. Bp. 1968. — *S. L. Washburn:* Social Life of Early Man. London 1972. — *E. R. Service:* Primitive Social Organization. New York 1962. — *E. R. Service:* Az emberi társadalmiság kezdetei. i. m. — *E. R. Service:* Vadászok. In: *E. R. Service—M. D. Sahlins—E. R. Wolf:* Vadászok, törzsek, parasztok. Bp. 1973. — *Ju. Davidov:* Munka és szabadság. i. m. — *Ph. Lieberman—E. S. Crelin:* A neander-völgyi ember beszédéről. In: A nyelv keletkezése. i. m.

Vita az erkölcs keletkezésének idejéről

Marx—Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. — *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. — *Engels:* A család, a magántulajdon és az állam eredete. MEM 21. köt. — *Ju. Davidov:* Munka és szabadság. i. m. — *Ju. Levada:* A vallás természete. Bp. 1975. — *A. F.*

Siskin: A marxista etika alapjai. Bp. 1964. — *C. F. Hockett*—R. *Ascher:* Az emberi forradalom. i. m. — *E. R. Service:* Az emberi társadalmiság kezdetei. i. m.

A szabályozott együttélés jellemzői a felső-paleolitikum vadásztársadalmaiban

J. G. Frazer: Az aranyág. Bp. 1965. — *W. L. Warner:* A Black Civilization. New York 1937. — *B. Spencer*—*F. J. Gillen:* The Arunta. London 1927. — *N. A. Butinov:* Razgyelenyije truda v pervobitnom obscsesztve. Moszkva—Leningrád 1960. — *A. R. Radcliffe-Brown:* Structure and Function in Primitive Society. Glencoe, Ill. 1952. — *W. Seagle:* The Quest for Law. New York 1941. — *R. Benedict:* Urformen der Kultur. Köln—Opladen 1955. — *A. M. Zolotarjev:* Rodovoj sztroj i pervobitnaja mifologija. Moszkva 1964. — *M. V. Kolganov:* Szobsztvennoszty. Moszkva 1962. — *A. N. Leontyev:* A pszichikum fejlődésének problémái. i. m. — *Sz. L. Rubinstein:* Az általános pszichológia alapjai. 1. köt. Bp. 1964. — *N. Mikluho-Maklaj:* Pápuák között. Bp. 1962. — *J. H. Steward:* Theory of Culture Change. Urbana 1955. — *E. R. Service:* Vadászok. i. m. — *G. P. Murdock:* Social Structure. New York 1949.

A földművelés és a fejlett törzsiség kialakulása. A társadalmi tudat differenciálódása

É. Durkheim: The Division of Labor in Society. Chicago 1947. — *M. D. Sahlins:* Törzsek. In: *E. R. Service*—*M. D. Sahlins*—*E. R. Wolf:* Vadászok, törzsek, parasztok. i. m. — *N. A. Butinov:* Razgyelenyije truda v pervobitnom obscsesztve. i. m. — *Ju. Davidov:* Munka és szabadság. i. m. — *B. Malinowski:* Baloma. Bp. 1972. — *Polányi K.:* Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet. Bp. 1976. — Readings in Anthropology. (Szerk. J. P. Jennings—E. A. Hoebel) New York 1966. — *R. Firth:* Primitive Polinesian Economy. London 1965. — *M. Mead:* Férfi és nő. A két nem viszonya a változó világban. Bp. 1970. — *D. Oliver:* A Solomon Islands Society. Cambridge, Mass. 1955. — *E. E. Evans-Pritchard:* Nuer Religion. Oxford 1956. — *W. Turner:* Nineteen Years in Polynesia. London 1861. — *J. Habermas:* Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt am Main 1976. — *O. Drobnyickij:* A morális tudat szerkezete. In: Történelem és filozófia. (Szerk. Huszár T.) Bp. 1974. — *P. Bourdieu:* A vallási mező kialakulása és struktúrája. In: *P. Bourdieu:* A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelése. Bp. 1978.

G. W. F. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Bp. 1969. — *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I. köt. — *M. Weber:* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I. Tübingen 1963. Magyarul (részletek) in: *M. Weber:* Gazdaság és társadalom. Bp. 1967. — *V. J. Avgyijev:* Az ókori Kelet története. Bp. 1952. — *H. von Glasenapp:* Az öt világvallás. Bp. 1977. — *E. W. Gladden:* History of Public Administration. London 1972. — *R. G. Collingwood:* The Idea of History. Oxford 1961. — *G. Mensching:* Soziologie der grossen Religionen. Bonn 1966. — *Tőkei F.:* Az „ázsiai termelési mód" kérdéséhez. Bp. 1965. — *Lukács J.:* Istenek útjai. Bp. 1974. — *Hahn I.:* Hitvilág és történelem. Bp. 1982. — *O. Drobnyickij:* A morális tudat szerkezete. i. m.

Az ókori Mezopotámia erkölcse a törvénykönyvek és az irodalom tükrében

Lipitistar törvénykönyve. (Ford. Komoróczy G.); Hammurapi törvénykönyve. (Ford. Dávid A.) In: Ókori Keleti Történeti Chrestomathia. (Szerk. Harmatta J.) Bp. 1965. — Agyagtáblák üzenete (Ford. Rákos S., utószó: Komoróczy G.) Bp. 1974. — Gilgames. (Ford. Rákos S., utószó: Hahn I.) Bp. 1963. — *Komoróczy G.:* A sumér irodalom kistükre. Bp. 1970. — *Varga Cs.:* A kodifikáció mint társadalmi-történelmi jelenség. Bp. 1979. — *A. J. Tyumenyev:* Goszudarsztvennoje hozjajsztvo drevnyevo Sumera. Moszkva—Leningrád 1956. — *S. N. Kramer:* The Sumerians. Chicago 1963. — *J. Habermas:* Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. i. m.

Ószövetség. Prófétai mozgalmak

Szent Biblia (Károli G. ford.) Bp. 1974. — *Flavius Josephus:* A zsidók története. Bp. 1946. — *M. Weber:* A zsidó párianép keletkezése. In: *M. Weber:* A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Bp. 1982. — *M. Noth:* Geschichte Israels. Berlin 1976. — *W. Baron:* A Social and Religious History of the Jews. New York 1953. — *O. Eissfeldt:* Einleitung in das Alte Testament. Tübingen 1964. — *G. Hölscher:* Das Buch der Könige. Seine Quellen und seine Redaktion. Göttingen 1973. — *B. Duhm:* Israels Propheten. Berlin 1972. — *P. Bourdieu:* A vallási mező kialakulása. i. m. — *G. Childe:* A civilizáció bölcsője. i. m. — *V. Kriveljov:* Könyv a Bibliáról. Bp. 1962. — *Hahn I.:* Istenek és népek. Bp. 1980. (2. kiad.) — *Hahn I.:* A bölcsesség útjai és útvesztői a Bibliában. Világosság, 1980. 3. sz. — *Pákozdy L. M.:* Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdései. Bp. 1942.

— Törvény és igazságszolgáltatás a Bibliában. In: A Biblia világa. (Szerk. Rapcsányi L.) Bp. 1972. — *Lukács J.:* Az óizraeli vallás történelmi típusáról. Világosság, 1978. 12. sz.

A konfucianizmus és az ókori kínai erkölcs

A nagy szabály.; Konfuciusz beszélgetései és mondásai.; Mo Ti és Jang Csu bölcselete. In: Kínai filozófia. Ókor 1. köt. (Ford. és szerk. Tőkei F.) Bp. 1964. — *Lao-ce:* Út és erény könyve. (Ford. Weöres S., előszó: Tőkei F.). Bp. 1958. — A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások. (Szerk. Tőkei F.) Bp. 1973. — *H. Maspero:* Az ókori Kína. Bp. 1978. — *V. Vaszilјev:* Kultuszok, vallások, hagyományok Kínában. Bp. 1978. — *É. Balázs:* Gazdaság és társadalom a régi Kínában. Bp. 1978. — *A. Waley:* The Way and its Power. London 1934. — *R. L. Walker:* The Multi-State System of Ancient China. Hamden, Connecticut 1953. — Chinese Social History. (Szerk. E. T. Zen Sun—J. De Francis) Washington 1956. — *F. Wakeman:* Az értelmiség a Ming- és a Csing-korszakban. In: Korunk értelmisége. (Szerk. Huszár T.) Bp. 1975.

Az indiai kasztтársadalmak erkölcse

Manu törvényeiből. (Ford. Töttösy Csaba) In: Ókori Keleti Történeti Chrestomathia. i. m. — Rámájana és Mahábhárata. (Elbeszéli Baktay E.) Bp. 1960. — Káma-Szutra. (Ford. Baktay E.) Bp. 1971. — *H. von Glasenapp:* Az öt világvallás. i. m. — *S. Radhakrisnan:* East and West in Religion. London 1958. — *O. von Böthling:* Indische Sprüche. Lipcse 1968. — *J. Hasenfuss:* Weltreligionen als sozialkulturelle Gestaltungsmächte. Würzburg 1955. — *Hahn I.:* Istenek és népek. i. m. — *Sz. A. Tokarjev:* India vallásai. In: *Sz. A. Tokarjev:* Vallás és történelem. Bp. 1966. — *Lukács J.:* Istenek útjai. i. m.

Athén és a görög városállamok. A moralitás és a személyiség

Hésziodosz: Munkák és napok. Bp. 1976. — Görög költők antológiája (Szerk. Falus R.) Bp. 1959. — *Plutarkhosz:* Párhuzamos életrajzok. Bp. 1965. — *H. Diels:* Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1934. — *Aiszkhülosz:* Leláncolt Prométheusz. Bp. 1972. — A gazdasági élet az ókori Görögországban. (Szerk. Sarkady J.) Bp. 1970. — Régi görög hétköznapok (Szerk. Ritoók Zs.) Bp. 1960. — Görög vallás, görög istenek. (Szerk. Sarkady J.) Bp. 1974. — *J. Burckhardt:* Griechische Kultur. Berlin—Stuttgart 1908—1912. (4. kiad.) — *Kerényi K.:* Görög mitológia. Bp. 1974. — *Szabó Á.:* Homérosz világa. Bp. 1956. — *F. Dornseiff:* Antike und

alter Orient. Lipcse 1959. — *D. I. Szergejev:* Az ókori Görögország története. Bp. 1951. — *Ritoók Zs.—Sarkadi J.—Szilágyi J. Gy.:* A görög kultúra aranykora. Bp. 1969. — *F. Jodl:* Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. Darmstadt 1965. — *M. Weber:* Állam—Politika—Tudomány. Bp. 1970. — *Lukács Gy.:* A társadalmi lét ontológiájáról. 2. köt. Bp. 1976.

Az erkölcsi eszmény konstituálódása

Platón Összes Művei. Bp. 1943. — *Xenophon:* Az athéni állam. Bp. 1954. — *Arisztotelész:* Politika. Bp. 1969. — *Arisztotelész:* Nikomakhoszi Etika. Bp. 1971. — Arisztotelész: Eudémoszi Etika. Nagy Etika. Bp. 1975. — *Theophrasztosz:* Jellemrajzok. In: Régi görög hétköznapok. i. m. — Epikurosz legfontosabb tanításai. Bp. é. n. — *Lysias:* A gabonakereskedők ellen.; *Polybios:* Az államformák változásának ciklikus elmélete. In: Görög Történeti Chrestomathia. (Szerk. Borzsák I.) Bp. 1967. — *Seneca:* Vigasztalások. Erkölcsi levelek. Bp. 1980. — *Heller Á.:* Az arisztotelészi etika és az antik ethosz. Bp. 1966. — *Tőkei F.:* Antikvitás és feudalizmus. Bp. 1969. — *A. Swiderkowna:* A hellénizmus kultúrája. Bp. 1981. — *M. P. Nilsson:* Die hellenistische Schule. München 1955. — *G. Misch:* Geschichte der Autobiographie. I. Lipcse 1931.

Szent Biblia. (Ford. Károli G.) Bp. 1974. — *L. Feuerbach:* A kereszténység lényege. Bp. 1961. — *E. Troeltsch:* Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen. Lipcse 1912. — *H. Chadwick:* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxford 1966. — *G. Jeremias:* Der Lehrer der Gerechtigkeit. Göttingen 1963. — *Trencsényi-Waldapfel I.:* Vallástörténeti tanulmányok. Bp. 1959. — *D. Alfaric:* A kereszténység társadalmi gyökerei. Bp. 1966. — *Kocsis E.:* Jézus és a messianizmus. Tanulmány az újszövetségi kortörténet és a Jézus-kutatás területéről. Debrecen 1963. — *Hahn I.:* A két Krisztus-mítosz és a történelmi Jézus. In: *Hahn I.:* Hitvilág és történelem. i. m.

TÁRSADALMI ANTINÓMIÁK, ETIKAI IRÁNYZATOK

A polgárság erkölcsi eszményei. A francia felvilágosodás irányzatai

P. H. D. Holbach: A természet rendszere. Bp. 1954. — *D. Diderot:* Válogatott filozófiai művek. Bp. 1951. — *C. A. Helvétius:* Az emberről, értelmi képességéről és neveltetéséről. Bp. 1962. — *J.-J. Rousseau:* Értekezések és filozófiai levelek. Bp. 1978. — *J.-J. Rousseau:* Társadalmi szerződés. Bp.—Bukarest é. n. — *P. H. D. Holbach:* Az egyetemes morál avagy

az ember kötelességei.; *C. A. Helvétius:* A szellemről.; *D. Diderot:* Politikai töredékek.; *J.-J. Rousseau:* Politikai töredékek. In: A francia forradalom morálfilozófiája. (Szerk. Ludassy M.) Bp. 1975. — *Marx—Engels:* A szent család. MEM 2. köt. — *A. J. Gurevics:* A középkori ember világképe. Bp. 1974. — *L. Goldmann:* A rejtőzködő isten. Bp. 1977. — *M. Weber:* A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Bp. 1982. — *W. Sombart:* Der Bourgeois. München—Lipcse 1913. — *G. Simmel:* Philosophie des Geldes. Lipcse 1907. — *P. Chaunu:* A klasszikus Európa. Bp. 1971. — *G. Duby—R. Maudrou:* A francia civilizáció ezer éve. Bp. 1975. — *F. Jodl:* Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. i. m. — *Heller Á.:* Portrévázlatok az etika történetéből. Bp. 1976. — *Ludassy M.:* „Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit." A francia felvilágosodástól a francia forradalomig. Bp. 1972.

Homo oeconomicus — homo moralis

B. Mandeville: A méhek meséje avagy magánvétek — közhaszon. Bp. 1969. — *Earl of Shaftesbury:* Filozófiai rapszódiák.; *J. Butler:* Az emberi természetről, avagy az ember mint erkölcsileg cselekvő alany.; *F. Hutscheson:* Vizsgálódás az erkölcsi jóról és rosszról.; *A. Smith:* Az erkölcsi érzelmek elmélete.; *Ludassy M.:* Az angol morálfilozófia száz éve. In: Brit moralisták a XVIII. században. (Szerk. Ludassy M.) Bp. 1977. — *A. Smith:* A nemzetek gazdagsága, a gazdagság természetének és okainak vizsgálata. Bp. 1959. — *P. Salvucci:* Adam Smith politikai filozófiája. Bp. 1976. — *K. Kosík:* A konkrét dialektikája. Bp. 1968. — *Heller Á.:* Mandeville és a Méhek meséje. In: *Heller Á.:* Portrévázlatok az etika történetéből. i. m.

Kant versus hasznossági elmélet

B. Pascal: Gondolatok. Bp. 1978. — *I. Kant:* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Lipcse é. n. — *I. Kant:* A tiszta ész kritikája. Bp. 1982. — *I. Kant:* Kritik der praktischen Vernunft. Lipcse é. n. — *I. Kant:* Az ítélőerő kritikája. Bp. 1966. — *I. Kant:* A vallás a tiszta ész határain belül. Bp. 1973. — *I. Kant:* Metaphysik der Sitten. Lipcse 1977. — *J. G. Fichte:* Az erkölcstan rendszere. Bp. 1976. — *F. Schiller* Válogatott esztétikai írásai. Bp. 1960. — *G. W. F. Hegel:* A szellem fenomenológiája. Bp. 1961. — *G. W. F. Hegel:* A jogfilozófia alapvonalai. Bp. 1971. — *L. Goldmann:* A rejtőzködő isten. i. m. — *I. Sz. Narszkij:* A nyugat-európai filozófia a XVII. században. Bp. 1980. — *A. Messer:* Kants Ethik. Berlin 1904. — *H. Cohen:* Ethik des reinen Willens. Lipcse 1920. — *A. E. Teak:* Kantian Ethics. London—New York 1951. — *Lukács Gy.:* Történelem és osztálytudat. Bp. 1971. — *Lukács Gy.:* A fiatal Hegel. Bp. 1976. — *V. F.*

Aszmusz: Marx és a polgári historizmus. Bp. 1973. — *Heller Á.:* Kant etikái. In: *Heller Á.:* Portrévázlatok az etika történetéből. i. m. — *Hermann I.:* Kant teológiája. Bp. 1968. — *Fehér F.:* Az antinómiák költője. Bp. 1972. — *O. Drobnyickij:* A szellemi értékek világa. Bp. 1970.

Etikum és értékfilozófiák. A Legyen és a Van dualizmusa

W. Dilthey: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften. Lipcse 1913. — *H. Rickert:* System der Philosophie. I. Teil. Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921. — *W. Windelband:* Preludium. II. köt. Normen und Naturgesetze. 1911. — *M. Scheler:* A formalizmus az etikában és a materiális értéketika. Bp. 1979. — *M. Scheler:* Die Wissensformen und die Gesellschaft. Lipcse 1926. — *M. Scheler:* Vom Umsturz der Werte. Bern 1955. (4. kiad.) — *E. Husserl:* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Hága 1950. — *N. Hartmann:* Ethik. Berlin 1962. (4. kiad.) — *N. Hartmann:* Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre. Berlin 1940. — *K. Lenk:* Von der Ohnmacht des Geistes. Tübingen 1959. — *B. P. Tugarinov:* O cennosztyah zsiznyi i kulturi. Moszkva 1960. — Problema cennosztyi v filoszofii. (Szerk. B. P. Tugarinov) Moszkva —Leningrád 1966. — *O. Drobnyickij:* A szellemi értékek világa. i. m. — *Vajda M.:* A mítosz és a ráció határán. Bp. 1979. — *Makai M.:* Az erkölcsi tudat dialektikájáról. Bp. 1966. — *Heller Á.:* Hipotézis egy marxista értékelmélethez. Magyar Filozófiai Szemle, 1970. 5/6. sz. — *Papp Zsolt:* A válság filozófiájától a „konszenzus" szociológiájáig. Bp. 1980.

Az értékszociológia kérdőjelei

M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1922. — *M. Weber:* Gazdaság és társadalom. i. m. — *M. Weber:* Állam—Politika—Tudomány. i. m. — *M. Weber:* A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Bp. 1982. — *G. Schmoller:* Die Schriften von K. Menger und W. Dilthey zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften. Lipcse 1888. — *K. Löwith:* Marx und Weber. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 67. köt. 1932. — From Max Weber: Essays in Sociology (Szerk. W. Mills—H. Gerth) New York 1966. — *R. Aron:* Die Synthese von Systematischer und historischer Soziologie im Werke Max Webers. In: *R. Aron:* Deutsche Soziologie der Gegenwart. Stuttgart 1969. — *Th. Geiger:* Klassengesellschaft im Schmelztiegel. Köln—Hága 1949. — *I. Kon:* A szociológiai pozitivizmus. Bp. 1976. — *Peschka V.:* Max Weber jogszociológiája. Bp. 1975.

É. Durkheim: A szociológia módszertani szabályai.; Az erkölcsi tény

meghatározása.; Tényítéletek és értékítéletek. In: *É. Durkheim:* A társadalmi tények magyarázatához. Bp. 1978. — *É. Durkheim:* The Division of Labor in Society. Glencoe, Ill. 1949. — *É. Durkheim:* The Elementary Forms of Religious Life. Glencoe, Ill. 1947. — *L. Lévy-Bruhl:* Die Geistige Welt der Primitiven. München 1937. — *M. Schlick:* Fragen der Ethik. Bécs 1930. — *T. Parsons:* The Structure of Social Action. New York 1937. — *Th. W. Adorno:* Einleitung. In: *É. Durkheim:* Soziologie und Philosophie. Frankfurt am Main 1967. Magyarul in: *É. Durkheim:* A társadalmi tényről. Szociológiai Füzetek 4. — *M. Machausen:* Die Problematik der Objektiven Geistes und der Begriff des Kollektivenbewusstseins bei Émile Durkheim. Bécs 1937.

Emberiség, osztály, erkölcs: eszmény és valóság Marx munkásságában

Marx: A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége. Bp. 1969. — *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp. 1962. — *Marx:* Levelek a „Deutsch-Französische Jahrbücher"-ből. MEM 1. köt. — *Marx—Engels:* A szent család vagy a kritikai kritika kritikája. MEM 2. köt. — *Engels:* A munkásosztály helyzete Angliában. MEM 2. köt. — *Marx—Engels:* A német ideológia. MEM 3. köt. — *Marx:* A filozófia nyomorúsága. MEM 4. köt. — *Marx:* A moralizáló kritika és a kritizáló morál. MEM 4. köt. — *Marx—Engels:* A Kommunista Párt kiáltványa. MEM 4. köt. — *Marx:* Az indiai brit uralom várható eredményei. MEM 9. köt. — *Engels:* A család, a magántulajdon és az állam eredete. MEM 21. köt. — *Marx:* A tőke. I. köt. MEM 23. köt. — *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I—II. köt. — *Lenin:* Karl Marx. Lenin Összes Művei. 1—55. köt. Kossuth Könyvkiadó 1963—1979. (A továbbiakban LÖM) 26. köt. — *K. Lövith:* Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. Stuttgart 1964. — *T. Ojzerman:* A marxista filozófia kialakulása. Bp. 1978.

AZ ERKÖLCS ONTOLÓGIAI-SZOCIOLÓGIAI JELLEMZŐI

A társadalom szellemi élete. Vita a társadalmi tudat természetéről

Marx—Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. — *Lenin:* Kik azok a „népbarátok" és hogyan hadakoznak a szociáldemokraták ellen? LÖM 1. köt. — *Lenin:* Filozófiai füzetek. LÖM 38. köt. — *K. Kautsky:* Ethik und materialistische Geschichtssauffassung. Berlin 1906. — *M. Adler:* Lehrbuch der Materialistischen Geschichtsauffassung. 1. köt. Bécs é. n.

— *G. V. Plehanov:* A marxizmus alapvető kérdései. Bp. 1947. — *G. V. Plehanov:* A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéseihez. Bp. 1950. — *A. Labriola:* Tanulmányok a történelmi materializmusról. Bp. 1966. — *A. Gramsci:* Néhány probléma a gyakorlat filozófiájának tanulmányozásával kapcsolatban. In: *A. Gramsci:* Filozófiai írások. i. m. — *A. Gramsci:* Az új fejedelem. Jegyzetek Machiavellihez. Bp. 1977. — *Lukács Gy.:* Az esztétikum sajátossága. 1—2. köt. Bp. 1965. — *J. Maritain:* Az erkölcs filozófiája. In: Modern polgári etika. (Szerk. Huszár T.) Bp. 1967.

Az erkölcsi szféra összetettsége, az erkölcsi tudat szerkezete

G. W. F. Hegel: A szellem fenomenológiája. i. m. — *G. W. F. Hegel:* A jogfilozófia alapvonalai. i. m. — *E. Dilthey:* A történelmi világ felépítése a szellemi tudományokban. Bp. 1974. — *G. Simmel:* Válogatott társadalomelméleti tanulmányok. (Szerk. Somlai P.) Bp. 1973. — *N. Hartmann:* Ethik. i. m. — *Lukács Gy.:* Az esztétikum sajátossága. i. m. — *Lukács Gy.:* A társadalmi lét ontológiájáról. 2., 3. köt. Bp. 1976. — *W. G. Sumner:* Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége. Bp. 1978. — *J. Habermas:* Theorie und Praxis. Frankfurt am Main 1971. — *E. Sapir:* Az ember és a nyelv. i. m. — *A. A. Guszejnov:* Szocialnaja priroda nravsztvennosztyi. Moszkva 1974. — *Makai M.:* Az erkölcsi tudat dialektikájáról. i. m. — *Heller Á.:* A szándéktól a következményig. Bp. 1970. — *A. Tyitarenko:* Az erkölcsi tudat történeti struktúrái. In: Eszmény, erkölcs, etika. (Szerk. Farkas E.) Bp. 1976. — *O. Drobnyickij:* A morális tudat szerkezete. i. m. — *Ágh A.:* A kommunizmus mint társadalom és embereszmény Marx munkásságában. In: A marxista etika mai problémái. (Szerk.: Farkas E.) Bp. 1973.

Az erkölcsi tudat normatív jellege

J. G. Fichte: Az erkölcstan rendszere. i. m. — *G. W. F. Hegel:* A jogfilozófia alapvonalai. i. m. — *M. Scheler:* A formalizmus az etikában és a materiális értéketika. i. m. — *E. Husserl:* Logische Untersuchungen. 1. köt. Halle 1913. — *W. James:* Principles of Psychology. New York 1891. — *E. Topitsch:* Das Problem des Naturrechts. In: Naturrecht oder Rechtspositivismus. (Szerk. W. Maihofer) Darmstadt 1962. — *J.-P. Sartre:* Determináció és szabadság. In: Korunk és az erkölcs. (Szerk. Huszár T.) Bp. 1976. — *M. Ossowska:* Erkölcsszociológia. Bp. 1973. — *Makai M.:* Az erkölcsi tudat dialektikájáról. i. m. — *O. Drobnyickij:* A morális tudat szerkezete. i. m. — *O. Drobnyickij:* Az erkölcs specifikuma. In: Eszmény, erkölcs, etika. i. m. — *A. I. Tyitarenko:* Ot obicsaja k norme. In: Etyicseszkoje regulirovanyije i licsnoszty. Moszkva 1972. — *A. Tyitarenko:*

Az erkölcs specifikuma és az erkölcsi struktúrák. In: A marxista etika mai problémái. i. m. — *Peschka V.:* A modern jogfilozófia problémái. Bp. 1972. — *Peschka V.:* Az etika vonzásában. Bp. 1980. — *Sajó A.:* Jogkövetés és társadalmi magatartás. Bp. 1980. — R. *M. Hare:* A „consensus" argumentuma. In: Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmáról. (Szerk. Lónyai M.) Bp. 1981. — *E. Aronson:* A társas lény. Bp. 1978. — *E. Goffmann:* A hétköznapi élet szociálpszichológiája. Bp. 1981. — *G. Ivin:* Értékítéletek és normák. In: Eszmény, erkölcs, etika. i. m.

Az erkölcsi értékek forrása, objektivitása

Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. i. m. — *Lenin:* Filozófiai füzetek. LÖM 38. köt. — *M. Scheler:* A formalizmus az etikában és a materiális értéketika. i. m. — *Lukács Gy.:* A társadalmi lét ontológiájáról. 1—2. köt. i. m. — *O. Drobnyickij:* A szellemi értékek világa. i. m. — *Heller Á.:* Érték és történelem. Bp. 1969. — *Heller Á.:* Hipotézisek egy marxista értékelmélethez. i. m. — *Losonczi Á.:* Az életmód az időben, a tárgyakban és az értékekben. Bp. 1977. — *Hankiss E.:* Érték és társadalom. i. m. — *Pataki F.:* Társadalomlélektan és társadalmi valóság. Bp. 1977. — *Somogyi Z.:* Az erkölcsi értékek világa. A filozófia időszerű kérdései 45. Bp. 1980. — *Józsa P.—J. Leenhardt:* Két főváros—két regény—két értékvilág. Bp. 1981. — *Vitányi I.:* Az érték fogalma. In: *Vitányi I.:* Társadalom, kultúra, szociológia. Bp. 1981.

AZ ERKÖLCS FEJLŐDÉSÉNEK FŐBB SAJÁTOSSÁGAI, MEGSZAKÍTOTTSÁG ÉS FOLYTONOSSÁG, ERKÖLCSI RENDSZEREK

Marx—Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. — *Lenin:* A nagyoroszok nemzeti büszkeségéről. LÖM 21. köt. — *Lukács Gy.:* A társadalmi élet ontológiájáról. 1. köt. i. m. — *A. Tyitarenko:* Az erkölcsi tudat történeti struktúrái. In: Eszmény, erkölcs, etika. i. m. — *M. Ossowska:* Erkölcsszociológia. i. m. — *L. Konrad:* A történelem értelméről. Bp. 1966.

A polgári társadalmak erkölcsi tudatának néhány strukturális jellemzője

Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. i. m. — *Marx:* A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MEM 46/I—II. köt. — *Marx:* A tőke. I. köt. MEM 23. köt. — *M. Weber:* A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. i. m. — *W. Sombart:* Der Bourgeois. i. m. — A régi Anglia hétköznapjai. (Szerk. Hankiss E.) Bp. 1968. — *B. Franklin:* Önéletrajz. Bp. 1921. — *B. Franklin:* A gazdagodás útja. Bp. 1911. — A szentimen-

talizmus. (Szerk. Weber A.) Bp. 1971. — *H. Fielding:* Tom Jones. Bp. 1965. — *H. Fielding:* A semmiről. In: A hagyomány és az egyéniség. Az angol esszé klasszikusai. Bp. 1972. — *Hankiss E.—Makkai L.:* Anglia az újkor küszöbén. Bp. 1965. — *Ch. Hill:* Az angol forradalom évszázada. Bp. 1968. — R. *H. Tawney:* Religion and the Rise of Capitalism. London 1937. — *Ch. L. Povell:* English Domestic Relations. New York 1917. — *L. B. Wright:* Middle-Class Culture in Elisabethan England. Chapel Hill 1935. *W. M. Thackeray:* Hiúság vására. Bp. 1972. — *W. M. Thackeray:* Henry Esmond. Bp. 1973. — *W. M. Thackeray:* Sznobok könyve. Esszék, vázlatok, levelek. 1—2. köt. Bp. 1978. — *G. K. Chesterton:* A Defense of Nonsense. London 1901. — *M. Tupper:* Proverbial Philosophy. London 1876. — Complete Etiquette for Ladies and Gentleman. A Guide to the Observances of Good Society. London é. n. — *W. E. H. Lecky:* History of European Morals. 1. köt. London 1896. — *W. Hazlitt:* Table Talk. London 1930. — *E. J. Hobsbawm:* A tőke kora. 1848—1875. Bp. 1978. — *Balogh Z.:* Vázlat a viktoriánus családról. Világosság, 1976. 7. sz. — *Th. Veblen:* A dologtalan osztály elmélete. Bp. 1975. — *M. Ossowska:* Erkölcsszociológia. i. m. — *A. Tyitarenko:* Az erkölcsi tudat történeti struktúrái. In: Eszmény, erkölcs, etika. i. m. — *Prohászka L.:* A mai élet erkölcse. Bp. 1943. — *W. Benjamin:* Angelus Novus. Bp. 1980. — *J. H. Zamoskin:* Az individualizmus hagyományos értékei és a személyiség társadalmi betegségei. In: Eszmény, erkölcs, etika. i. m. — *J. H. Zamoskin:* Krizisz burzsoaznovo ingyividualizma i licsnoszty. Moszkva 1966. — *Makai M.:* A meghasonlott tudat világképe. Bp. 1972. — *D. Riesmann:* A magányos tömeg. Bp. 1968. — *E. Fromm:* Escape from Freedom. New York 1949. — *C. W. Mills:* Az uralkodó elit. Bp. 1962. — *Pataki F.:* Társadalomlélektan és társadalmi valóság. i. m. — *A. Gramsci:* Filozófiai írások. i. m.

A szocialista átalakulás és az erkölcsi tudat

Marx: A politikai gazdaságtan alapvonalai. MEM 46/I—II. köt. — *Marx:* A gothai program kritikája. MEM 19. köt. — *Lenin:* Állam és forradalom. LÖM 33. köt. — *Lenin:* A szovjethatalom soron levő feladatai.; Hat tézis a szovjethatalom soron levő feladatairól. LÖM 36. köt. — *Lenin:* A „baloldali" gyerekességről és a kispolgáriasságról. LÖM 37. köt. — *Lenin:* A proletár kultúráról.; Az ifjúsági szövetségek feladatai. LÖM 41. köt. — *Lenin:* „A szakszervezetekről, a jelenlegi helyzetről és Trockij elvtárs hibáiról" mondott beszéd tervezete. LÖM 42. köt. — *L. Buharin:* Ekonomika perehodnovo perioda. I. rész. Moszkva 1920. — *J. Preobrazsenszkij:* Bumazsnije gyengi v epohu proletarszkoj gyiktaturi. Moszkva 1920. — *A. Lunacsarszkij* Válogatott esztétikai munkái. Bp. 1965. — *Lenin*

és Lunacsarszkij: Levelek, dokumentumok, feljegyzések. Bp. 1979. — *A. Bogdanov:* Elementi proletarszkoj kulturi i razvityije rabocsevo klassza. Moszkva 1920. — Kegyetlen szerelem. A húszas évek szovjet elbeszélései. I—II. köt. Bp. 1969. — Parázs idők. Elbeszélések az októberi forradalomról és a polgárháborúról. Bp. 1977. — *B. Gladkov:* Cement. Bp. 1952. — *I. Babel:* Lovashadsereg és egyéb elbeszélések. Bp. 1981. — *Szamuely L.:* Az első szocialista gazdasági mechanizmusok. Elvek és elméletek. Bp. 1971. — A szocializmus politikai gazdaságtanának története. (Szerk. D. Trifonov) Bp. 1971. — *E. Carr:* History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution. 1—3. 1917—1923. London 1950—1953. — *N. N. Trifonov:* Lunacsarszkij és a szovjet irodalom. Bp. 1974. — *Bakcsi Gy.:* Forradalmak, háborúk, irodalom. Bp. 1976. — *Ancsel É.:* Írás az ethoszról. Bp. 1981.

Lenin: A terményadóról. LÖM 43. köt. — *Lenin:* A NEP és a politikai felvilágosító bizottságok feladatai.; A szakszervezetek szerepe és feladatai. LÖM 44. köt. — Lenin utolsó levelei és cikkei. 1922. dec. 23.—1923. márc. 2. LÖM 46. köt. — *E. B. Genkina:* Perehod szovetszkovo goszudarsztva k novoj ekonomicseszkoj polityike. Moszkva 1954. — *V. Drabkina:* Téli napforduló. Bp. 1970. — *N. J. Trifonov:* Klasszi i klasszovaja borba v SZSZSZR v nacsale NEPa. Moszkva 1964. — *J. N. Poljakov:* Perehod k NEP i szovetszkoje kresztyansztvo. Moszkva 1967. — *A. Nove:* The Soviet Economy. New York 1964. — A NEP tapasztalatai a Szovjetunióban. Bp. 1975.

Lenin: Levelek Inessa Armandhoz. LÖM 35. köt. — *C. Zetkin:* Visszaemlékezések Leninre. Bp. 1957. — *K. Vasziljeva:* A család és funkciói. Bp. 1981. — *A. G. Harcsev:* Brak i szemja v SZSZSZR. Moszkva 1979.

H. Marcuse: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxizmus. Neuwied—Berlin 1964. — *A. Gramsci:* Filozófiai írások. i. m. — *Makarenko* Művei. 1—7. köt. Bp. 1953—1955. — *Pataki F.:* Makarenko élete és pedagógiája. Bp. 1966. — *Pataki F.:* Társadalomlélektan és társadalmi valóság. i. m. — *Tőkei F.:* A szocializmus dialektikájához. Bp. 1974. — *Józsa P.—J. Leenhardt:* Két főváros—két regény—két értékvilág. i. m. — *Almási M.:* Elipszis. Bp. 1967. — *Hermann I.:* A szocialista kultúra problémái. Bp. 1970. — *Agh A.:* A kommunizmus mint társadalmi és embereszmény Marx munkásságában. i. m. — *Veres A.:* A sikertelenség környezetrajza. In: *Veres A.:* Mű, érték, műérték. Bp. 1979. — *Héthy L.—Makó Cs.:* Munkások, érdekek, érdekegyeztetés. Bp. 1978. — *Hankiss E.:* Diagnózisok. Bp. 1982. — Életmódkutatás a szocialista országokban. (Szerk. Szántó M.) Bp. 1978. — *A. Schaff:* Marxizmus és egyén. Bp. 1968. — *M. Danoljić:* A kételkedés joga. Bp. 1979.

Tartalom

ELŐSZÓ 5

AZ ERKÖLCS, AZ ERKÖLCSI ÉRZÉK TERMÉSZETI ELŐFELTÉTELEI 13

AZ ERKÖLCS KIALAKULÁSÁNAK TÁRSADALMI-TÖRTÉNETI FELTÉTELEI. AZ ERKÖLCS KELETKEZÉSE A RÉGÉSZETI ÉS NÉPRAJZI KUTATÁSOK FÉNYÉBEN 38

Hordatársadalmak. A szabályozott együttélés kezdetei az alsó- és a középső-paleolitikumban 38

Vita az erkölcs keletkezésének idejéről 45

A szabályozott együttélés jellemzői a felső-paleolitikum vadásztársadalmaiban 51

A földművelés és a fejlett törzsiség kialakulása. A társadalmi tudat differenciálódása 60

Családi szervezet, normaközvetítés, tulajdon 60
Rétegződés, uralmi funkciók, a szimbolikus javak kisajátítása 66
Szemérem, illendőség, tisztelet; normativitás és normasértés 70

KÓDEXEK, TÖRVÉNYTÁBLÁK. AZ OSZTÁLYTÁRSADALMAK KIALAKULÁSA ÉS AZ ERKÖLCS KIFEJLŐDÉSE 79

Az ókori Mezopotámia erkölcse a törvénykönyvek és az irodalom tükrében 81

A Hammurapi-kódex 81
Az éktrásos irodalmi emlékek 85

Ószövetség. Prófétai mozgalmak 95

Mózes törvényei 95
Próféták és bölcsek 103

A konfucianizmus és az ókori kínai erkölcs 116

Az indiai kaszttársadalmak erkölcse 130
Athén és a görög városállamok. A moralitás és a személyiség 145
Két korszak határán. Az arisztokratikus értékrend válsága és a türannisz 145
A köz- és magánérdek tagolatlan egységének illúziója, az „egyszerű", „természetes" erkölcs mítosza 150
A görög vándorfilozófusok. Az erény tanithatóságának dilemmája 157
Szókratész magatartása és személyisége. A moralitás és a magába visszahúzódó Én 163
Az erkölcsi eszmény konstituálódása 172
A görög antikvitás epilógusa 172
Az evangélium és az erkölcsi tökéletesség paradigmája 176
TÁRSADALMI ANTINÓMIÁK – ETIKAI IRÁNYZATOK 184
A polgárság erkölcsi eszményei. A francia felvilágosodás irányzatai 186
Homo oeconomicus — homo moralis 196
Kant versus hasznossági elmélet 212
Etikum és értékfilozófiák. A Legyen és a Van dualizmusa 228
Rickert értéktanának alapfogalmai 229
Max Scheler materiális értéketikája 234
Az értékszociológia kérdőjelei 261
Max Weber — az értékpluralizmus ténye és mítosza 261
Durkheim. Társadalmi tény — erkölcsi tény 276
Emberiség, osztály, erkölcs: eszmény és valóság Marx munkásságában 299
A Gazdasági-filozófiai kéziratok: a fiatal Marx etikai nézetei 301
Érdek, hasznosság, erkölcs 308
Emberi és dologi viszonylatok. Egoizmus és altruizmus 313
Társadalmi haladás és erkölcsi eszmény 316
AZ ERKÖLCS ONTOLÓGIAI-SZOCIOLÓGIAI JELLEMZŐI 323
A társadalom szellemi élete. Vita a társadalmi tudat természetéről 323
A társadalmi tudati jelenségek statikus és dinamikus jellemzése 327
Objektív tárgyiassági-vonatkozási rendszerek 333
Az erkölcsi szféra összetettsége, az erkölcsi tudat szerkezete 335
Az erkölcsi tudat normatív jellege 351

Normatípusok. A normák tárgya, alaki jellegzetességei 352
Etikai norma, morális parancs 354
Muszáj és Legyen. A „Legyen-szerkezet" sajátosságai 361
„Eszményi" és „normatív" Legyen. Parancs, tanács, ajánlás, tilalom 365
A norma érvényessége és általánossága 372
Lehetőség és kötöttség 374

Az erkölcsi értékek forrása, objektivitása 382

Természeti dolog és társadalmi tárgy. Az értékek „létminősége" 383
Az emberi nem önmegvalósítása, az értéktételezés történetisége 388
Magasabb rendű értékek szerveződése, az erkölcsi érték „létformája". Értékfeszültségek, értékkonfliktusok 393
Érték és szubsztancialitás. Primer, szekunder és tercier értékek 396
Értékgeneralizálás, értékhagyományozás 403
Etikai és szociológiai értékek 406

AZ ERKÖLCS FEJLŐDÉSÉNEK FŐBB SAJÁTOSSÁGAI. MEGSZAKÍTOTTSÁG ÉS FOLYTONOSSÁG. ERKÖLCSI RENDSZEREK 411

A polgári társadalmak erkölcsi tudatának néhány strukturális jellemzője 414
A puritanizmus és a polgári morál 415
A viktoriánus kor — a berendezkedett polgárság erkölcse 424

A SZOCIALISTA ÁTALAKULÁS ÉS AZ ERKÖLCSI TUDAT 443

Az első tavasz — utópiák és a történelem kényszerpályái 446
A polgárháború ethosza, a hadikommunizmus morálja 455
Az új gazdasági politika. Érdek- és értékviszonyok 467
A család metamorfózisa. A szabad szerelem elmélete 481
A magatartás és az eszmék szolidaritása 487
Közösség és egyén 493

RODALOM 513

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója

1296/83 Franklin Nyomda, Budapest
Felelős vezető Mátyás Miklós igazgató
A kötetet Kende László szerkesztette
A borító és a kötésterv Schubert Péter munkája
Műszaki vezető Bereczki Gábor
Műszaki szerkesztő Kun Gábor
Terjedelme 33,25 (A/5) ív